

NORMAN COHN

NA SENDA DO MILÊNIO

MILENARISTAS REVOLUCIONÁRIOS
E ANARQUISTAS MÍSTICOS DA IDADE MÉDIA

EDITORIAL PRESENÇA



TE

M-93309/2

NOVO N.º DE CHAMADA	487221	ORIGEM	Univ. de
	27/04/14	DATA	98/06/90
	CG29n		
	22.2		66878
N.º CHAMADA		N.º REGISTRO	
BANCO DO BRASIL S.A.			
DEPARTAMENTO DE FORMAÇÃO PESSOAL			
BIBLIOTECA			

C-89981

AGRADECIMENTOS

As ilustrações são reproduzidas por cortesia do British Museum, da Bibliothèque Royale de Belgique, do Courtauld Institute of Art e de Mrs. J. P. Sumner.

Devo ao falecido Professor G. R. Owst e à Cambridge University Press a permissão para citar a tradução de John Bromyard, em *Literature and Pulpit in Medieval England*.

Título original
The Pursuit of the Millennium
© Copyright by Norman Cohn 1957, 1961, 1970
Tradução de Fernando Neves e António Vasconcelos

Reservados todos os direitos
para a língua portuguesa à
Editorial Presença, Lda.
Rua Augusto Gil, 35-A — 1000 Lisboa

PREFÁCIO DO AUTOR PARA A EDIÇÃO PORTUGUESA

O livro inglês *The Pursuit of the Millennium*, de que o presente volume é uma tradução, foi publicado pela primeira vez em 1957. Desde então, tem sido traduzido em muitas línguas, além de que conheceu ainda duas outras edições anglo-americanas. Em função dessas várias reedições, a obra foi repetidas vezes revista.

Esta edição portuguesa corresponde à terceira edição anglo-americana, de 1970, para a qual o livro foi, não só totalmente revisto, como ainda substancialmente aumentado. Ao preparar a referida edição, tive em conta, para além dos novos trabalhos publicados sobre o assunto até 1970, também todas as ponderadas e bem documentadas críticas que o meu livro merecera, quer em resenhas e artigos, quer em discussões privadas, quer ainda em debates nas universidades onde havia sido convidado a fazer conferências. Aproveito esta oportunidade para agradecer, uma vez mais, a todos aqueles que, de um ou outro modo, ajudaram a tornar esta versão melhor (segundo espero e creio) que as precedentes.

UNIVERSIDADE DE SUSSEX
Falmer, Brighton
Inglaterra
1980

N. C.

NOTA DO TRADUTOR

As citações bíblicas são sempre transcritas da 4.ª edição em língua portuguesa da *Bíblia Sagrada*, publicada pela Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos), Lisboa, 1971.

PREFÁCIO

Esta terceira edição de *Na Senda do Milénio* proporcionou-me uma completa revisão da obra. Quase vinte e cinco anos passaram desde que comecei a trabalhar neste livro e treze desde que o terminei. Seria pouco elogioso para o progresso da ciência, ou para a minha elasticidade mental, ou para ambas as coisas, que nada tivesse encontrado nele para modificar ou esclarecer. Na realidade, encontrei muitas coisas. A nova versão tem treze capítulos em vez de doze e introdução e conclusão diferentes; dois outros capítulos foram substancialmente alterados; e um sem número de pequenas modificações foram introduzidas em todo o conjunto. Leitores há que gostarão de ter uma ideia geral de tais mudanças, pelo que se resumem a seguir.

Em primeiro lugar, foram devidamente ponderados os resultados de investigações mais recentes. *Na Senda do Milénio* continua a ser o único livro sobre o tema, ou seja, a tradição do milenarismo revolucionário e do anarquismo místico no seu desenvolvimento na Europa Ocidental do séc. XI ao séc. XVI. Surgiram entretanto novos trabalhos, desde pequenos artigos a grandes livros, sobre episódios e aspectos individuais dessa história. Em particular, o aspecto desse misterioso culto do «Livre Espírito» foi gradualmente esclarecido pelos trabalhos de Romana Guarnieri, de Roma, que incluem a identificação e a publicação do *O Espelho das Almas Simples*, de Marguerite Porete — texto fundamental do «Livre-Espírito», e complemento admirável dos textos «Ranters» muito mais tardios que constituem o apêndice deste livro. R. Guarnieri realizou ainda a história mais completa que existe desse culto, tanto na Itália como no Norte e Centro da Europa. Também o nosso conhecimento dos Taboritas, *Pikarti* e *Adamitas* da Boémia se aprofundou, não só devido ao constante aparecimento de estudos marxistas na Checoslováquia, mas também à impressionante e reveladora série de artigos do erudito americano Howard Kaminisky. Tanto estas contribuições científicas maiores como muitas outras de menor importância foram incorporadas nos capítulos correspondentes deste livro.

Já que *Na Senda do Milénio* nunca pretendeu ser uma história geral da dissidência religiosa ou da «heresia» na Idade Média, a maior parte da investigação recente nesse campo — aliás, abundantíssima — não afecta a sua temática. Tal não obsta à altamente estimulante leitura de obras tão vastas e competentes como *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, de Jeffrey Russell; *Heresy in the Later Middle Ages*, de Gordon Leff e *The Radical Reformation*, de George Williams. Qualquer destas obras só coincide com *Na Senda do Milénio* num ou dois capítulos, mas apresenta no conjunto uma vasta história da

dissidência que vai do séc. VIII ao séc. XVI. Vistos num tal contexto, as seitas e movimentos que o presente livro descreve aparecem ainda mais claramente como excepcionais e extremos: na história da dissidência religiosa, constituem a feição mais absoluta, a facção anárquica. A nova Introdução procura definir as suas peculiaridades, enquanto o no Capítulo 2 procura mostrar como os mesmos se enquadram no âmbito de uma perspectiva mais vasta.

A composição social de tais seitas e movimentos, bem como o quadro social em que os mesmos actuavam, ficaram assentes na primeira edição, não tendo parecido necessário acrescentar grande coisa a esse respeito. Talvez que os historiadores da economia pudessem, através de uma investigação pormenorizada de casos individuais, trazer alguma luz ao problema; porém nada haveria a esperar da habitual troca de generalidades dogmáticas entre os historiadores marxistas e não marxistas da «heresia». Nada por exemplo mais estéril que o debate entre certos historiadores das duas Alemanhas sobre se a «heresia» deverá ou não ser interpretada como um protesto dos desfavorecidos, visto que uns não podem aceitar que um movimento religioso exprima tensões sociais e os outros que a dissidência possa provir das camadas mais favorecidas. A melhor maneira de evitarmos tais simplificações é termos alguns conhecimentos da sociologia da religião, que nos impedirão de pensar que toda a «heresia» medieval é da mesma espécie, reflecte a mesma espécie de descontentamento e apela para os mesmos sectores da sociedade.

No que diz respeito ao milenarismo revolucionário, a sua importância sociológica irá emergindo de capítulo para capítulo deste livro; tratarei ainda assim resumir a e mais concisamente possível na Conclusão. A Conclusão foi, na verdade, a parte do livro que mais atraiu as atenções, merecendo sobretudo comentários, favoráveis e desfavoráveis, a minha sugestão de que o assunto deste livro poderia ter alguma relevância para a compreensão dos fenómenos revolucionários do nosso século. Esse argumento final foi longamente discutido, não apenas em resenhas e artigos, mas também, e da maneira mais proveitosa, em debates espontâneos nas universidades britânicas, da Europa e dos E. U. A., onde tenho sido convidado a dar conferências. Tudo isso me ajudou a clarificar as minhas ideias sobre o assunto; e se continuo a pensar que o argumento é válido, também penso que é necessário exprimi-lo com maior brevidade e maior clareza. O que, precisamente, procurei fazer na nova Conclusão.

Uma palavra, finalmente, sobre a Bibliografia. A Bibliografia indicada na primeira edição, que era puramente histórica, foi revista de maneira a incluir as obras históricas que apareceram desde então. Não obstante, *Na Senda do Milénio* inclui-se tanto no estudo comparativo dos milenaristas como no estudo da história medieval; e também naquele campo se fizeram nos últimos anos progressos consideráveis. Daí acrescentar uma selecção de obras recentes e simpósios, na maior parte de carácter antropológico e sociológico, as quais geralmente contêm ulteriores bibliografias sobre este campo de exploração tão árdua e tão essencial.

N. C.

Universidade de Sussex
Fevereiro de 1969

INTRODUÇÃO

O objecto deste livro

O significado originário de «milenarismo» não era largo nem vago. O cristianismo teve sempre uma escatologia, no sentido de uma doutrina sobre «os últimos tempos» ou «os últimos dias» ou «o estado final do mundo»; e o milenarismo cristão não passava de uma variante da escatologia cristã. Relacionava-se com a crença de alguns cristãos, fundando-se na autoridade do Apocalipse (XX, 4-6), de que, depois da sua Segunda Vinda, Cristo estabelecerá na terra um reino messiânico, onde reinaria durante mil anos até ao Juízo Final. Segundo o Apocalipse, os cidadãos desse reino serão os mártires cristãos, que para tal haverão de ressuscitar com mil anos de antecendência relativamente à ressurreição geral dos mortos. Mas já os primeiros cristãos interpretavam essa parte da profecia num sentido mais liberal que literal, identificando os mártires com os fiéis que sofriam, ou seja, com eles próprios, e esperando a Segunda Vinda no tempo da sua própria existência. Recentemente tornou-se habitual, entre antropólogos e sociólogos e até entre historiadores, tomar a palavra «milenarismo» num sentido ainda mais livre, aplicando-a a um tipo particular de salvacionismo; e assim será no presente livro.

As seitas e movimentos milenaristas apresentam sempre a salvação com as seguintes características:

- a) colectiva, na medida em que deverá ser gozada pelos fiéis enquanto colectividade;
- b) terrena, na medida em que deverá ser realizada neste mundo e não em algum céu de outro mundo;
- c) iminente, na medida em que será súbita e para breve;
- d) total, na medida em que deverá transformar completamente a vida na terra, de forma que o novo estado de coisas não será apenas um aperfeiçoamento do que existe mas a própria perfeição;
- e) miraculosa, na medida em que deverá ser realizada por, ou com a ajuda de, agentes sobrenaturais.

Mesmo no interior destes limites, existe sem dúvida grande margem para a variedade, sendo inúmeras as maneiras possíveis de imaginar o «Milénio» e o caminho para lá chegar. As seitas e movimentos milenaristas variaram desde a agressividade mais violenta ao mais doce pacifismo e desde a espiritualidade mais etérea ao materialismo mais

terreno; como também variaram grandemente na sua composição e função social.

É inegável a existência da maior variedade entre as seitas e movimentos milenaristas da Europa medieval. Num extremo, encontravam-se os chamados «Franciscanos Espirituais» que floresceram no séc. XIII. Estes ascetas rigorosos provinham sobretudo da fusão de famílias de nobres e de mercadores que formavam a classe dominante das cidades italianas. Muitos renunciavam a grandes riquezas para se tornarem mais pobres que o último dos mendigos; no imaginário deles, o «Milénio» haveria de ser uma idade do Espírito, em que toda a humanidade estaria unida na oração, na contemplação mística e na pobreza voluntária. No outro extremo, encontravam-se as várias seitas e movimentos milenaristas que se desenvolviam entre os pobres desenraizados das cidades e dos campos. A pobreza dessa gente nada tinha de voluntária, a sua sorte era uma insegurança extrema e permanente, e o seu milenarismo era violento, anárquico, por vezes verdadeiramente revolucionário.

O presente livro tratará do milenarismo que floresceu entre os pobres desenraizados da Europa Ocidental do séc. XI ao séc. XVI, bem como das circunstâncias que o originaram. O tema, porém, sendo o principal, não é o único. Porque os pobres não criaram as suas próprias crenças milenaristas, antes as receberam de pretensos profetas ou pretensos messias. Muitos deles eram antigos membros do baixo clero, que por sua vez foram buscar essas ideias às fontes mais diversas. Quimeras milenaristas houve que foram herdadas dos judeus ou dos primeiros cristãos, outras do abade Joaquim de Fiore do séc. XII, outras ainda elaboradas pelos místicos heréticos conhecidos pelo nome de Irmãos do Livre Espírito. O presente livro examinará ao mesmo tempo como é que estes diversos corpos de crenças milenaristas tiveram origem e como é que foram modificados no decurso da sua transmissão aos pobres.

O mundo de exaltação milenarista e o mundo da inquietação social não coincidiam mas sobrepunham-se. Acontecia muitas vezes que determinados sectores pobres eram cativados por um profeta milenarista. Nesse caso, o desejo habitual dos pobres por melhores condições de vida confundia-se com as quimeras de um mundo renascido para a inocência através de um massacre final apocalíptico. Os maus — identificados ora com os judeus, ora com o clero, ora com os ricos — seriam exterminados, após o que os Santos — ou seja, os pobres em questão — estabeleceriam o seu reinado, um reino sem sofrimento e sem pecado. Inspiradas por tais quimeras, multidões de pobres embarcavam em empresas que eram completamente diversas das costumadas revoltas de camponeses ou artesãos, com objectivos limitados e locais. A Conclusão do presente livro procurará definir as peculiaridades destes movimentos milenaristas dos pobres medievais, sendo aí sugerido também que, em certos aspectos, foram os verdadeiros precursores de alguns dos grandes movimentos revolucionários do nosso século.

Não existe nenhum estudo global destes movimentos medievais. As seitas mais propriamente religiosas que apareceram e desapareceram durante a Idade Média foram, na verdade, objecto de múltiplas atenções; já, porém, muito menos atenção foi prestada à tentativa de saber como, repetidamente, em situações de ansiedade e desorientação das massas, as crenças tradicionais sobre uma futura idade de ouro ou sobre o reino messiânico vieram a servir de veículos a aspirações e tensões

sociais. Embora não faltassem excelentes monografias sobre aspectos ou episódios individuais, a história no seu conjunto ainda não fora contada. É uma lacuna que o presente livro procura, tanto quanto possível, preencher.

Para explorar este campo em grande parte virgem, foi necessário passar a pente fino muitas centenas de fontes originais em latim, grego, francês antigo, francês do século XVI, alto e baixo alemão medieval e do século XVI. O trabalho de investigação e de escrita demorou cerca de dez anos; e foi porque isso me pareceu já suficientemente longo que decidi — não sem relutância — limitar a minha investigação ao Norte e Centro da Europa. Não que o mundo mediterrânico da Idade Média não pudesse oferecer espectáculos igualmente fascinantes; pareceu-me, todavia, menos importante que a visão fosse global do ponto de vista geográfico do que o mais exaustiva e exacta possível relativamente à área estudada.

O material bruto provém das fontes contemporâneas da mais variada espécie — crónicas, relatórios de investigações inquisitoriais, condenações proferidas por papas, bispos e concílios, folhas teológicas, panfletos polémicos, cartas, e até poemas líricos. Grande parte deste material é da autoria de clérigos de uma hostilidade total relativamente às crenças e movimentos que descreviam, nem sempre sendo fácil ter em conta o que era devido à distorção inconsciente ou consciente. Felizmente, também o outro lado produziu um abundante corpo de literatura, que, em grande parte, conseguiu sobreviver aos esforços esporádicos das autoridades seculares e eclesiásticas para o destruir, sendo assim possível comparar as fontes clericais, não apenas entre si, mas também com um grande número de escritos de profetas milenaristas. O que aqui se apresenta é o produto acabado de um longo processo de recolha e de comparação, de apreciação e de reapreciação de uma enorme quantidade de documentos. Se, no conjunto, a apresentação se reveste de um tom de acentuada certeza, isso deve-se ao facto de a maior parte das dúvidas e questões terem ficado resolvidas antes de chegarmos ao fim da história; todavia, as incertezas que permaneceram não deixam, evidentemente, de ser indicadas.

CAPÍTULO 1

A TRADIÇÃO DA PROFECIA APOCALÍPTICA

Apocalíptica judaica e cristã primitiva

Os materiais brutos a partir dos quais uma escatologia revolucionária foi gradualmente construída durante a alta Idade Média consistiam numa misceânea de profecias herdadas do mundo antigo. Na sua origem, todas estas profecias eram invenções a que os grupos religiosos, antes de mais os Judeus e os Cristãos primitivos, recorriam para se fortalecerem e se afirmarem a si mesmos, quando confrontados pela ameaça ou pela realidade da opressão.

É muito natural que as mais antigas destas profecias tivessem provindo dos Judeus. O que mais claramente distinguia os Judeus dos outros povos da Antiguidade era a sua atitude para com a história e designadamente para com o seu papel na história. Como os Persas, até certo ponto, os Judeus eram os únicos que combinavam um monoteísmo sem compromissos com uma inabalável convicção de serem o Povo Escolhidos do Único Deus. Pelo menos desde o Êxodo do Egipto estavam convencidos que a vontade de Jeová tinha o seu centro em Israel e que só a Israel cabia a realização dessa vontade. Pelo menos desde o tempo dos Profetas estavam convencidos que Jeová não era um simples deus nacional, embora poderoso, mas sim o Deus único e o Senhor onnipotente da história que controlava os destinos de todas as nações. Na verdade, eram muito variadas as conclusões que os Judeus tiravam de tais crenças. Muitos, como o «Segundo Isaías», sentiam que a eleição divina lhes impunha uma especial responsabilidade moral, uma obrigação de mostrarem-se justos e misericordiosos nas suas relações com todos os homens. Segundo eles, a missão divina de Israel era a de iluminar os Gentios e a de assim levar a salvação até aos confins da terra. A par desta interpretação ética existia, porém, uma outra que se foi tornando mais atraente à medida que o fervor do velho nacionalismo começou a estar sujeito ao choque e à tensão de repetidas derrotas, deportações e diásporas. Precisamente por estarem tão profundamente convencidos de serem o Povo Eleito, os Judeus tinham a tendência para reagir ao perigo, à opressão e às dificuldades com quimeras ou imagens do triunfo total e da prosperidade sem limites que Jeová, na sua onnipotência, haveria de conceder aos seus Eleitos na plenitude dos tempos.

Já nos Livros Proféticos existem passagens — datando algumas delas do século VIII — que predizem como, a partir de uma imensa catástrofe cósmica, haverá de surgir uma Palestina que será um novo Éden, um Paraíso reencontrado. Pela sua negligência de Jeová, o Povo Eleito deverá na verdade ser castigado com a fome e a peste, a guerra e o cativeiro, e submetido a um juízo tão severo que opere uma ruptura sem ambiguidades com o passado pecaminoso. Deverá, na verdade, chegar um Dia de Jeová, um Dia da Ira, em que o sol e a lua e as estrelas se obscurecerão e os céus e a terra serão abalados. Deverá, na verdade, haver um Julgamento em que os infiéis — aqueles que em Israel não confiaram no Senhor e também os inimigos de Israel, as nações pagãs — serão condenados e humilhados, senão inteiramente destruídos. Mas não será o fim: um «resto salvador» de Israel sobreviverá a estes castigos e através desse resto se vão realizar os objetivos divinos. Quando o Povo estiver assim regenerado e reformado, Jeová cessará a sua vingança e tornar-se-á o Libertador. Os justos vivos — juntamente, acrescentar-se-á mais tarde, com os justos mortos agora ressuscitados — serão, uma vez mais, reunidos na Palestina e Jeová habitará com eles como Senhor e Juiz, reinando a partir de uma Jerusalém reconstruída, de Sião que se terá tornado a capital espiritual do mundo e à qual afluirão todas as nações. Tratar-se-á de um mundo de justiça, onde os pobres serão protegidos, e de um mundo de paz e harmonia, onde os animais selvagens e perigosos se terão tornado mansos e inofensivos. A Lua brilhará como o Sol e a luz do Sol terá um esplendor sete vezes maior. As terras desertas e áridas tornar-se-ão férteis e belas. Haverá abundância de água e pastagens para os animais, e aos homens não faltará nem o trigo nem o vinho nem o peixe nem os frutos; homens e animais multiplicar-se-ão sem medida. Liberto das doenças e dos males de todo o gênero, não cometendo mais a iniquidade mas vivendo segundo a lei de Jeová, agora escrita nos seus corações, o Povo Eleito viverá na alegria e na exultação.

Nos apocalipses, que eram dirigidos aos estratos mais baixos da população judaica como forma de propaganda nacionalista, o tom é mais cru e jactancioso, o que já é sensível no apocalipse mais antigo, ou seja, a «visão» ou «sonho» que ocupa o cap. VII do Livro de Daniel, composto cerca do ano 165 antes de Cristo, num momento particularmente crítico da história judaica. Durante mais de três séculos, desde o fim do exílio da Babilônia, os judeus tinham gozado duma apreciável medida de paz e segurança, primeiro sob o domínio Persa e a seguir Ptolomaico; a situação mudaria porém, quando, no séc. II antes de Cristo, a Palestina passou para as mãos da dinastia grego-síriaca dos Selêucidas. Os próprios Judeus estavam profundamente divididos, pois que, enquanto as classes superiores adoptavam pressurosamente as maneiras e costumes gregos, o povo comum aderiu ainda mais resolutamente à fé dos seus antepassados. Quando o monarca selêucida Antíoco IV, intervindo a favor da facção pró-grega, foi ao ponto de proibir todas as observâncias religiosas judaicas, a resposta foi a revolta dos Macabeus. No «sonho» do Livro de Daniel, que foi composto na altura da revolta, quatro animais simbolizam quatro poderes mundiais sucessivos: o babilónico, o meda (não histórico), o persa e o grego — o último dos quais «será diverso

de todos os reinos e devorará toda a terra e reduzi-la-á a pedaços». E quando por sua vez este império for destruído, Israel, personificado como o «Filho do Homem»,

«virá com as nuvens do céu e virá até ao Antigo dos Dias... E ser-lhe-á dado todo o poder e glória e um reino, e todos os povos, nações e línguas o hão-de servir, e o seu domínio será eterno e o seu reino não terá fim... Toda a vastidão do reino debaixo dos céus será dada ao povo dos santos do Altíssimo...» (Dan. VII, 13-27).

Daniel vai mais longe do que qualquer dos outros profetas: pela primeira vez, o futuro reino glorioso é imaginado como englobando não apenas a Palestina mas o universo inteiro.

Já aqui poderemos reconhecer o paradigma do que haveria de tornar-se e permanecer a quimera central da escatologia revolucionária. O mundo é dominado por um poder maligno e tirânico, de uma tendência destruidora sem limites — poder, além disso, imaginado não como simplesmente humano mas demoníaco. A tirania desse poder tornar-se-á cada vez mais ultrajante e o sofrimento das suas vítimas cada vez mais intolerável — até que, de súbito, soará a hora em que os Santos de Deus se levantarão e o derrubarão. Então os próprios Santos e o Povo Eleito, que até ali gemeram sob os pés do opressor, passarão a dominar sobre toda a terra. Este será o culminar da história; o Reino dos Santos não somente ultrapassará em glória todos os reinos anteriores, mas também não terá descendentes. Foi graças a esta quimera que a apocalíptica judaica exerceu, através dos seus derivados, tamanho fascínio sobre os descontentes e frustrados das idades futuras — e isto mesmo depois de os próprios Judeus se terem já esquecido da sua existência.

Desde a anexação da Palestina por Pompeu em 63 antes de Cristo até à guerra de 66-72 depois de Cristo, as lutas dos Judeus contra os seus novos senhores, os Romanos, foram acompanhadas e estimuladas por toda uma corrente de apocalíptica militante. E precisamente porque era dirigida ao povo comum, uma tal propaganda fazia grande uso da imagem de um salvador escatológico, o Messias. Sem dúvida que uma tal imagem era já antiga; se, para os Profetas, o Salvador que havia de reinar sobre o Povo Eleito no fim dos tempos era geralmente o próprio Jeová, já na religião popular o futuro Messias parece ter desempenhado um papel importante desde que a nação entrou no declínio político. Originariamente imaginado como um monarca da estirpe de David, particularmente sábio, justo e poderoso, que restauraria os bens nacionais, o Messias tornar-se-ia super-humano à medida que a situação política se ia tornando mais desesperada. No «sonho de Daniel», o Filho do Homem que aparece a cavalo por sobre as nuvens personificaria ainda Israel como um todo, mas já aqui pode ser imaginado como um indivíduo super-humano; e nos Apocalipses de Baruch e de Ezra, que quase na totalidade datam do século I depois de Cristo, o ser super-humano é já incontestavelmente um homem, um rei-guerreiro dotado de poderes únicos e miraculosos.

Em Ezra, o Messias é representado como o Leão de Judá a cujo rugido a pior das bestas — na circunstância, a águia romana — explode e é devorada pelas chamas; e ainda como o Filho do Homem que começa por aniquilar as multidões dos gentios com o seu sopro ígneo e tempestuoso para em seguida, reunindo as dez tribos perdidas em terras

estranhas, estabelecer na Palestina um reino no qual uma Israel reunida poderá florescer em paz e glória. Segundo Baruch, deverá vir um tempo de durezas e injustiças terríveis, o tempo do último e do mais execrável dos impérios, o Império Romano; e precisamente quando o mal tiver atingido o seu clímax, aparecerá o Messias. Guerreiro poderoso, porá em debandada e destruirá os exércitos do inimigo, fará cativo o chefe dos Romanos e levá-lo-á em ferros ao Monte Sião, onde lhe dará a morte, estabelecendo um reino que durará até ao fim do mundo. Todas as nações que alguma vez dominaram Israel serão passadas a fio de espada e alguns membros das restantes nações serão submetidos ao Povo Eleito. Principlará uma era de felicidade em que a dor, a doença, a morte prematura, a violência e os conflitos, a miséria e a fome deixarão de existir e em que a terra dará generosamente os seus frutos. Durará este Paraíso terreal eternamente ou apenas por alguns séculos, vindo a ser substituído por um reino do outro mundo? Há divergências na resposta a esta pergunta, mas a questão é, de qualquer modo, meramente académica. Temporário ou sempiterno, um tal reino merecia que por ele se lutasse; e estes apocalipses tinham pelo menos estabelecido que, no decurso da restauração do Reino dos Santos, o Messias se mostraria invencível em todas as guerras.

A medida que, sob o domínio dos procuradores, o conflito com Roma se ia tornando cada vez mais aceso, também as quimeras messiânicas se foram tornando para muitos judeus uma verdadeira obsessão. Segundo Josephus, foi sobretudo a crença no advento iminente de um rei messiânico que lançou os Judeus na guerra suicida que terminou com a tomada de Jerusalém e a destruição do Templo no ano 70 depois de Cristo. O próprio Simão bar-Cochba, que conduziu a última grande luta pela independência nacional em 131 depois de Cristo, foi ainda saudado como o Messias. Mas a sangrenta repressão dessa revolta e o aniquilamento da nacionalidade política viriam pôr um termo quer à fé apocalíptica quer à militância dos Judeus. Embora nos últimos séculos numerosos «messias» tivessem ainda surgido nas comunidades disperas, o que eles prometiam era simplesmente a reconstituição de uma pátria nacional, não de um império mundial escatológico. Além do mais, raramente inspiraram sublevações armadas e nunca entre os Judeus da Europa. Já não eram os Judeus mas sim os Cristãos que elaboravam profecias na tradição do «sonho de Daniel» e continuavam a ser por elas inspirados.

Um messias sofredor e mortal, um Reino puramente espiritual — tais ideias, que mais tarde viriam a ser consideradas como o próprio núcleo da doutrina Cristã, estavam longe de ser aceites por todos os primeiros Cristãos. Desde que o problema foi levantado há quase cem anos por Johannes Weiss e Albert Schweitzer nunca mais os peritos deixaram de discutir a influência da apocalíptica judaica sobre os ensinamentos de Cristo. Se uma tal questão não entra evidentemente no âmbito do nosso estudo, já o mesmo se não poderá dizer de algumas das palavras que os Evangelhos atribuem a Cristo. A famosa profecia registada por Mateus é extremamente importante e não é indiferente saber se Cristo realmente a pronunciou ou se lhe foi simplesmente atribuída: «Porque o Filho do Homem virá na glória de seu Pai com os seus Anjos e recompensará cada um segundo as suas obras. Em verdade em verdade vos digo que alguns dos aqui presentes não provarão a morte sem terem visto o Filho do Homem chegar na sua glória» (Mateus, XVI, 27-27). Não é de estranhar que muitos dos primeiros Cristãos interpre-

tassem estas coisas nos termos da escatologia apocalíptica que lhes eram familiares. Como tantas outras gerações de judeus antes deles, consideravam a história dividida em duas eras, a que precedia e a que se seguia ao advento triunfante do Messias. O facto de se referirem muitas vezes à segunda como «os Últimos Dias» ou «o mundo vindouro» não quer dizer que previssem um fim rápido e cataclísmico de todas as coisas. Pelo contrário, durante muito tempo muitos dos cristãos estavam convencidos de que Cristo haveria de voltar em breve no seu poder e majestade para estabelecer um reino messiânico sobre a terra, esperando confiantemente que tal reino haveria de durar por mil anos, ou por um período de tempo indefinido.

A semelhança dos judeus, também os cristãos eram vítimas da opressão e a sua resposta era a afirmação cada vez mais vigorosa, perante os outros e perante si mesmos, da fé na iminência da idade messiânica, em que os seus males seriam vingados e os seus inimigos derrotados. E não admira que a maneira como imaginavam a grande transformação devesse muito aos apocalipses judaicos, muitos dos quais tinham junto dos cristãos uma divulgação maior que junto dos próprios judeus. No livro do Novo Testamento conhecido precisamente pelo nome de Apocalipse, os elementos cristãos e judaicos misturam-se para formarem uma profecia escatológica de grande poder poético. Aí, como no Livro de Daniel, uma terrível besta de dez cornos simboliza o derradeiro poder do mundo — agora o Estado Romano perseguidor — enquanto uma segunda besta simboliza os sacerdotes do Império Romano que pretendiam honras divinas para o Imperador:

«E eis que eu estava na praia junto ao mar e vi uma besta que saía do mar e que tinha dez cornos... E foi-lhe dado o poder para molestar os Santos e vencê-los... E tudo o que habita sobre a terra a adorar, todos aqueles cujos nomes não estão escritos no livro da vida... E eis que uma outra besta se levantou da terra, fazendo grandes prodígios, e assim enganando aqueles que habitam sobre a terra...

E eis que vi os céus abertos e um cavalo branco; e o que sobre ele se senta era chamado o Fiel e o Verdadeiro... E os exércitos que estavam no céu seguiam-no sobre cavalos brancos... E da sua boca saía uma espada aguda, com que havia de ferir nações... E eis que vi a besta e os reis da terra e os seus exércitos reunidos para fazerem a guerra contra Aquele que estava sentado sobre o cavalo e contra o seu exército. E a besta foi tomada e com ela o falso profeta que operava milagres com que enganava aqueles que tinham a marca da besta e que adoravam a sua imagem. A besta e o falso profeta foram lançados vivos no lago de enxofre a arder. E os outros foram mortos pelo cavaleiro com a espada que saía da sua boca e todas as aves comeram as suas carnes até se fartarem...

E vi as almas daqueles que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e por causa da palavra de Deus e que não adoraram a besta... e esses viveram e reinaram com Cristo durante mil anos...

No fim desse período — o Milénio no sentido estrito da palavra — seguir-se-á a ressurreição geral dos mortos e o Juízo Final, em que aqueles que não estão escritos no livro da vida serão lançados no lago de fogo e a Nova Jerusalém descenderá do céu para se tornar a morada dos Santos para sempre:

«Vi então um novo céu e uma nova terra. O primeiro céu e a primeira terra tinham desaparecido e o mar deixou de existir.

E vi descer do céu, de junto de Deus, a cidade santa, a nova Jerusalém. Vinha linda como uma noiva que se prepara para ir ao encontro do noivo. E ouvi uma voz forte que vinha do lado do trono:

Esta é a morada de Deus junto dos homens,
 Ele habitará com eles,
 E eles serão o seu Povo.
 É este Deus que está com eles.
 Ele enxugará todas as lágrimas dos seus olhos
 e já não haverá mais morte, nem luto, nem pranto, nem dor.
 Porque as primeiras coisas são passadas.

E o que estava sentado no trono disse: Eis que faço novas todas as coisas...
 «E transportou-me em espírito a uma montanha grande e alta e mostrou-me a cidade santa, Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus. Tinha o esplendor de Deus e brilhava como uma pedra preciosa, parecida com jaspe e clara como cristal...»

Quão literalmente interpretava o povo esta profecia e com que excitação esperava o seu cumprimento vê-se no movimento conhecido pelo nome de Montanismo. Em 156 depois de Cristo, um certo Montano, da Frígia, declarou-se a si mesmo a encarnação do Espírito Santo, aquele «Espírito de Verdade» que, segundo o Quarto Evangelho, haveria de revelar as coisas vindouras. Em breve reuniria à sua volta uma quantidade de extáticos muito dados a experiências visionárias que acreditavam firmemente serem de origem divina e a que até deram o nome de «Terceiro Testamento». O tema das suas iluminações era a iminente vinda do Reino: a Nova Jerusalém desceria em breve dos céus em terra Frigia onde se tornaria a morada dos Santos. Pelo que os Montanistas convocaram todos os Cristãos para a Frígia, para aí aguardarem a Segunda Vinda, em jejum, oração e penitência.

Tratava-se de um movimento de um ascetismo ardente, buscando o sofrimento e até o martírio: pois não seriam os mártires ressuscitados que haveriam de constituir os primeiros cidadãos do Milénio? Assim, nada era mais propício para a expansão do montanismo que as perseguições; e quando, a partir do ano 177, os Cristãos começaram a ser perseguidos em muitas províncias do império, o Montanismo deixaria de ser um movimento simplesmente local para se espalhar largamente, não apenas na Ásia Menor, mas também por África, Roma e até na Gália. Mesmo se os Montanistas tinham esquecido a Frígia, a sua fé na aparição iminente da Nova Jerusalém continuava firme; isto aplicava-se mesmo a Tertuliano, o mais célebre teólogo ocidental daquele tempo, que aderiu ao movimento. Nos primeiros anos do século III, vamos encontrar Tertuliano a escrever sobre um miraculoso prodígio: na Judeia, durante quarenta dias, tinha sido vista uma cidade com muralhas desenhada no céu todas as manhãs, desaparecendo à medida que o dia avançava; o que era um sinal seguro de que a Jerusalém Celeste não tardaria a descer. Como veremos, será a mesma visão que haverá de hipnotizar as massas das Cruzadas do Povo nas suas penosas caminhadas para Jerusalém, cerca de nove séculos mais tarde.

Na expectativa da Segunda Vinda de dia para dia de semana para semana, os Montanistas estavam a seguir os passos de muitos, talvez a maioria, dos primeiros Cristãos; o próprio livro do Apocalipse ainda esperava que isso fosse «para breve». Em meados do século II, todavia, uma tal atitude já começava a tornar-se algo extemporânea. O tom da Segunda Epístola de Pedro, escrita cerca de 150 depois de Cristo, é hesitante: talvez que, por compaixão, Cristo «aguarde até

que todos se arrependam». Ao mesmo tempo, começaria o processo mediante o qual os apocalipses Cristãos que até então haviam gozado da autoridade canónica seriam privados dela, sobrevivendo apenas o Apocalipse — e isto por ser erradamente atribuído a S. João. Porém, se um número crescente de cristãos pensava no Milénio, não como um acontecimento imediato, mas remoto, muitos estavam ainda convencidos que o mesmo aconteceria na plenitude dos tempos. O Mártir Justino, que não era certamente um Montanista, apresenta com bastante clareza a situação no *Diálogo com o Judeu Trifão*, quando responde à pergunta deste interlocutor assim formulada: «Vós, os Cristãos, sustentais realmente que este lugar, Jerusalém, haverá de ser reconstruído e realmente acreditais que o vosso povo aqui se há-de reunir na alegria, debaixo de Cristo, e juntamente com os patriarcas e profetas?» Com efeito, Justino responde dizendo que, embora nem todos os verdadeiros Cristãos estejam disso persuadidos, ele e muitos outros confiantemente acreditam que os Santos hão-de realmente viver durante mil anos numa Jerusalém reconstruída, embelezada e alargada.

Remoto ou iminente, o Reino dos Santos podia evidentemente ser imaginado de muitas maneiras diferentes, das mais materiais às mais espirituais; mas evidentemente que o modo de o imaginar de muitos dos Cristãos, mesmo dos mais instruídos, era bastante material. Um espécimen muito antigo de tais quimeras é-nos dado pelo «Padre Apostólico» Papias, nascido provavelmente cerca do ano 60 depois de Cristo e que se teria sentado aos pés de S. João. Este frigio era um homem culto que se dedicava a conservar relatos em primeira mão dos ensinamentos de Cristo. Mesmo se a profecia milenarista que ele atribui a Cristo é espúria — podem encontrar-se equivalentes em vários apocalipses judaicos como, por exemplo, *Baruch* —, não deixa de ser de grande interesse por mostrar o que alguns Cristãos sérios e instruídos da época subapostólica esperavam — e além do mais o que eles acreditavam que o próprio Cristo havia esperado:

«Dias virão... em que, disse o Senhor, um grão de trigo produzirá dez mil espigas e cada espiga terá dez mil grãos e cada grão dará dez libras da farinha mais pura e mais fina; e as maçãs e as sementes e a erva crescerão da mesma maneira maravilhosa; e todos os animais, alimentando-se apenas do que receberam da terra, tornar-se-ão pacíficos e amigos entre si e completamente submetidos ao homem. Estas coisas acreditam nelas os que têm fé. E Judas, sendo um traidor infiel, perguntou: Como acontecerá um tal crescimento? Mas o Senhor respondeu: Aqueles que chegam a esses tempos poderão ver».

Ireneu, que também era originário da Ásia Menor, trouxe estas profecias com ele quando veio estabelecer-se na Gália pelos fins do século II. Como bispo de Lião e distinto teólogo, provavelmente contribuiu mais do que ninguém para a perspectiva milenarista do Ocidente. Os capítulos finais do seu enorme tratado *Contra as Heresias* constituem uma muito completa antologia de profecias messiánicas e milenaristas recolhidas a partir do Antigo e Novo Testamentos (aí se inclui também a citada passagem de Papias). Na opinião de Ireneu, é uma parte indispensável da ortodoxia acreditar que estas coisas se hão-de passar verdadeiramente sobre esta terra, para benefício tanto dos justos mortos,

que hão-de ressuscitar, como dos justos vivos. E a razão que ele apresenta mostra que o papel desempenhado pelas quimeras compensatórias não é nada inferior ao que fora nos dias do «Sonho de Daniel»:

«Porque é justo que seja no mesmo mundo em que penaram e sofreram aflições e tentações de todo o género que hajam de receber a recompensa; e que seja no mesmo mundo em que foram mortos por causa do amor de Deus que hajam de ressuscitar; e que seja no mesmo mundo em que suportaram a escravidão que hajam de reinar. Porque Deus é rico de todas as coisas e todas as coisas são suas. E, portanto, conveniente que o próprio mundo, tendo sido restaurado na sua pristina condição, haja de estar incondicionalmente sob o domínio dos justos...»

O modelo será ainda o mesmo no século IV. Quando o eloquente Lactâncio iniciou a sua campanha de conversões ao cristianismo, não hesitou em reforçar as atracções do Milénio com as da sangrenta vingança sobre os injustos:

«E esse louco (o Anticristo), na sua cólera implacável, conduzirá um exército e cercará a montanha onde os justos procuraram refúgio. E quando estes se sentirem cercados, clamarão ao Senhor por auxílio e Deus há-de ouvi-los e enviar-lhes-á um libertador. Então os céus se abrirão numa tempestade e Cristo descerá com grande poder; um grande brilho e hostes inumeráveis de anjos o precederão; e toda a multidão dos ateus será aniquilada e correrão rios de sangue... Quando a paz tiver sido estabelecida e todo o mal suprimido, esse rei justo e vitorioso fará um grande julgamento dos vivos e dos mortos e entregará os povos gentios aos justos vivos em servidão e ressuscitará os justos mortos para a vida eterna e ele mesmo com eles reinará sobre a terra e fundará a Cidade Santa e este reino dos justos durará mil anos. Durante todo esse tempo, as estrelas terão mais brilho, mais brilho terá também o sol, e a lua nunca diminuirá. A chuva bendita cairá pela manhã e à tardinha e a terra dará os seus frutos sem o trabalho do homem. O mel correrá em abundância dos rochedos e surgirão fontes de leite e de vinho. Os animais da floresta abandonarão a sua ferocidade e tornar-se-ão mansos... e nenhum animal viverá do derramamento de sangue. Porque Deus a todos proverá de alimentação abundante e não criminosa...»

É nas páginas de Comodiano, um poeta latino bastante inferior do século V (provavelmente), que as habituais quimeras de vingança e de triunfo subitamente cristalizam num apelo às armas e ao combate — primeiro prenúncio do milenarismo de cruzada que haveria de explodir na Europa no último período da Idade Média. É que, segundo Comodiano, quando Cristo voltar, estará à cabeça, não de hostes angélicas, mas sim dos descendentes das dez tribos de Israel, que sobreviveram em lugares escondidos e desconhecidos do resto do mundo. Este «povo santo, escondido e definitivo» é apresentado como uma comunidade singularmente virtuosa, inteiramente alheia ao ódio, ao engano e à luxúria e que leva o seu horror do sangue ao ponto do vegetarianismo. É também uma comunidade divinamente favorecida, já que é inteiramente imune à fadiga, à doença e à morte prematura: Então essas hostes apressam-se a libertar Jerusalém, «a mãe cativa». «Vêm com o Rei dos Céus... Toda a criação exulta com a visão do Povo Santo». Diante deles as montanhas aplanam-se, brotam fontes ao longo dos caminhos, as nuvens protegem-nos dos ardores do sol. Tais Santos são, todavia, guerreiros ardentes e irresistíveis. Rugindo como leões, devastam as terras por onde passam, derrubam as nações e destroem as cidades. «Com a permissão de Deus», saqueiam ouro e prata, cantando hinos pelos bens que assim lhes são prodigalizados. O Anticristo foge

com terror para as regiões do Norte e regressa à cabeça de um exército de sequazes que obviamente são aqueles terríveis e fabulosos povos conhecidos colectivamente pelos nomes de Gog e Magog, que se dizia terem sido encerrados por Alexandre Magno numa prisão do longínquo Norte. O Anticristo é, porém, derrotado pelos anjos de Deus e lançado no inferno, sendo os seus capitães reduzidos à condição de escravos do Povo Santo. Este Povo Santo viverá para sempre na Santa Jerusalém — imortal e sempre jovem, casando-se e gerando filhos, não molestados nem pela chuva nem pelo frio, com a terra à sua volta perpetuamente rejuvenescida e produzindo todos os seus frutos.

A tradição apocalíptica na Europa medieval

O século III: veria a primeira tentativa para desacreditar o milenarismo, quando Orígenes, provavelmente o mais influente de todos os teólogos da Igreja antiga, começou a apresentar o Reino como um acontecimento que teria lugar, não no espaço ou no tempo, mas apenas nas almas dos crentes. Orígenes substituiria uma escatologia colectiva e milenarista por uma escatologia da alma individual. O que estimulou a sua imaginação profundamente helénica foi a perspectiva de um progresso espiritual começado neste mundo e continuado no outro; tema que os teólogos haveriam de cultivar cada vez mais. Uma tal mudança de interesse adaptava-se admiravelmente ao que era agora uma Igreja organizada, gozando de uma paz quase ininterrupta e de uma posição reconhecida no mundo. Quando no século IV o cristianismo atingiu uma posição de supremacia no mundo mediterrânico e se tornou a Igreja oficial do Império, a desaprovação eclesiástica do milenarismo tornar-se-ia enfática. A Igreja Católica era agora uma instituição próspera e poderosa, funcionando segundo uma rotina bem estabelecida; e os homens responsáveis pelo seu governo não tinham nenhuma vontade de ver os Cristãos aderir a sonhos extemporâneos e inoportunos de um novo Paraíso Terrestre. S. Agostinho proporia, em princípios do século V, a doutrina exigida pelas novas condições. Segundo *A Cidade de Deus*, o Apocalipse deveria ser interpretado como uma alegoria espiritual; e quanto ao Milénio, ele tinha começado na origem do cristianismo e estava plenamente realizado na Igreja. Tal doutrina tornou-se imediatamente ortodoxa. E, agora, o simples facto do tão respeitável Ireneu ter podido considerar tal crença como parte indispensável da ortodoxia era sentido como intolerável. Foram feitas tentativas muito concretas para suprimir os capítulos milenaristas do seu tratado *Contra as Heresias*, e com tão bons resultados que só em 1575 é que os mesmos seriam redescobertos num manuscrito que ocasionalmente escapou ao expurgadores.

Não se deveria, no entanto, subestimar a importância da tradição apocalíptica que, expurgada da doutrina oficial, persistiria no submundo obscuro da religião popular. Foi em parte graças a essa tradição que a ideia dos Santos do Altíssimo se tornaria tão forte em alguns círculos cristãos como nunca fora entre os próprios Judeus — embora depois do cristianismo se pretender uma religião universal deixou de ser interpretada num sentido nacional. Na apocalíptica cristã, a antiga imagem da eleição divina foi preservada e revitalizada; foi o corpo de literatura inaugurado com o

Apocalipse que encorajou os Cristãos a considerarem-se a si mesmos como o Povo Eleito do Senhor — eleito simultaneamente para preparar e para herdar o Milénio. E esta ideia exercia uma atracção tão grande, que não houve condenação oficial que pudesse evitar que ela regressasse constantemente às mentes dos desvalidos, dos oprimidos, dos desorientados e vacilantes. É verdade que a Igreja institucionalizada mostraria uma habilidade suprema na contenção, canalização das energias emotivas dos fiéis, e sobretudo no orientar das esperanças e temores desta vida no sentido da vida futura; tais esforços, porém, embora geralmente bem sucedidos, não o foram em todas as circunstâncias. Nas épocas de incerteza e de excitação geral, o povo tinha sempre tendência para voltar-se para o Livro do Apocalipse e para os seus inúmeros comentários — a par dos quais começava agora a surgir um outro corpo de literatura apocalíptica de grande influência que viria a ser conhecida pelo nome de Oráculos Sibílinos medievais. A apocalíptica do Judaísmo helenista incluía alguns livros, como os célebres Livros Sibílinos conservados em Roma, que pretendiam ser os registos dos oráculos de profetizas inspiradas. Na realidade, tais «oráculos», escritos em hexâmetros gregos, eram produções literárias com a intenção de converter os pagãos ao Judaísmo, junto dos quais gozavam realmente de grande voga. Quando os Cristãos no seu proselitismo começaram, por sua vez, a dar origem a Profecias Sibílinas inspiraram-se largamente no precedente judaico. Esta nova literatura profética continuava ainda a conhecer apenas um Salvador escatológico: o Cristo-guerreiro que aparecia no Apocalipse. Porém, desde Alexandre Magno que o mundo greco-romano se habituara a divinizar os seus monarcas. Os reis helenistas haviam utilizado o título de «Salvador» e os imperadores romanos haviam recebido honras divinas durante a sua existência. Não é, por isso, surpreendente que, ao harmonizar-se o Cristianismo com o Império, surgissem oráculos Sibílinos Cristãos a saudar o Imperador Constantino como o rei messiânico. Depois da morte de Constantino, tais oráculos continuariam a dar um significado escatológico à figura do imperador romano; e graças a eles, na imaginação dos Cristãos de durante mais de mil anos, a figura do Cristo-guerreiro seria acompanhada de uma outra, a do Imperador dos Últimos Dias.

A mais antiga das profecias Sibílinas conhecida da Europa medieval foi a *Tiburtina* que, na sua forma Cristã, data dos meados do século IV. De 340 a 350, o Império estava dividido entre dois filhos sobreviventes de Constantino: Constante I, que governava a Ocidente, e Constâncio II, que governava a Oriente. A controvérsia ariana estava no seu zénite; e enquanto Constante era um sólido defensor da fé de Niceia e protector de Atanásio, Constâncio inclinava-se — mais por razões políticas que teológicas — para o partido ariano. Em 350, Constante, que se tinha mostrado um governante vicioso, foi morto pelas suas tropas, tornando-se Constâncio o único senhor do Império. A *Tiburtina* Sibílina reflecte as reacções dos católicos a este revés, narrando um «tempo de dores», em que Roma será tomada e os tiranos favorecerão os criminosos e oprimirão os pobres e os inocentes. Mas eis que surgirá um imperador Grego chamado Constante que unirá as duas metades ocidental e oriental do Império sob o seu comando.

Alto, imponente, bem proporcionado, de rosto formoso e irradiante, Constante reinará 112 (ou 120) anos. É uma idade de abundância, em que o azeite, o vinho e o trigo são abundantes e baratos. É também a idade que vê o triunfo do Cristianismo. O imperador destrói as cidades

dos pagãos e os templos dos falsos deuses. Intima os próprios pagãos a baptizarem-se; os que recusarem converter-se deverão ser mortos à espada. No fim do seu longo reinado, também os Judeus se converterão e nesse momento o Santo Sepulcro brilhará de glória. Os vinte e dois povos de Gog e Magog escapam do cativeiro, imensos como as areias do mar, mas o imperador reúne o seu exército e aniquila-os. Terminada a sua missão, o imperador toma o caminho de Jerusalém, para aí depor a coroa e as vestes imperiais no Gólgota, entregando assim a Cristandade aos desígnios de Deus. A Idade de Ouro e com ela o Império Romano chegam ao fim, mas antes do fim de todas as coisas há ainda um breve período de tribulações, porque o Anticristo aparece e reina no Templo de Jerusalém, enganando muitos com os seus milagres e perseguindo aqueles que não pode enganar. Por amor dos escolhidos, o Senhor abreviará aqueles dias e enviará o Arcanjo Miguel para destruir o Anticristo. Assim fica finalmente aberto o caminho para Segunda Vinda.

A figura do Imperador dos Últimos Dias, pela primeira vez introduzida pela *Tiburtina*, tem um lugar ainda maior na Sibílina conhecida pelo nome de *Pseudo-Methodius*. Esta profecia, que se disfarçava como uma obra do bispo e mártir do século IV, Metódio de Patara, foi, na realidade, composta em fins do século VII. A sua intenção originária era consolar os Cristãos sírios na sua posição humilhante e ainda não familiar de uma minoria sob o domínio Muçulmano. Começa com um panorama da história do mundo desde o jardim do Éden até Alexandre, passando de um salto para o próprio tempo do autor. Em forma de profecia de coisas que ainda estão para vir, descreve como os Ismaelitas, outrora derrotados por Gedeão e expulsos para os seus desertos, voltam e destroem a terra desde o Egipto à Etiópia e desde o Eufrates à Índia. Os Cristãos são punidos por causa dos seus pecados e submetidos temporariamente por estas hordas, que significam os exércitos conquistadores do Islão. Os Ismaelitas matam os sacerdotes Cristãos e profanam os Lugares Santos, à força ou por astúcia afastam muitos Cristãos da verdadeira fé, vão-lhes roubando as terras, pedaço atrás de pedaço, pavoneiam-se dizendo que os Cristãos caíram nas suas mãos para todo o sempre.

Porém — e pela primeira vez a profecia arrisca-se a falar realmente do futuro —, precisamente quando a situação é pior do que nunca, um Imperador poderoso, que os homens pensavam morto há muito tempo, sacode o seu sono e levanta-se na sua ira. Derrota os Ismaelitas e devasta as suas terras a ferro e fogo, impõe-lhes um jugo com vezes mais opressivo do que aquele que eles tinham imposto aos Cristãos, e também se enfurece contra os Cristãos que tinham negado o seu Senhor. Segue-se então um período de paz e alegria, durante o qual o Império, unido sob tão grande chefe, floresce como nunca antes acontecera. Mas eis que as hostes de Gog e Magog irrompem, espalhando devastação e terror, até que Deus envia um capitão das hostes celestes que os destrói num relâmpago. O Imperador toma o caminho de Jerusalém, onde espera o aparecimento do Anticristo. Quando chega esse horrível momento, o Imperador coloca a sua coroa sobre a Cruz do Gólgota e a Cruz eleva-se voando para os céus. O Imperador morre e o Anticristo começa o seu reino. Mas não passará muito tempo até a Cruz reaparecer no céu como o sinal do Filho do Homem e o próprio Cristo vir sobre as nuvens no seu poder e glória para matar o Anticristo com o sopro da sua boca e proceder ao Juízo Final.

As situações políticas particulares destas profecias mudaram, mas as profecias continuaram a guardar todo o seu fascínio. Através de toda a Idade Média a escatologia sibilina persistiu a par das escatologias derivadas do Livro do Apocalipse, modificando-as e sendo por elas modificadas, mas suplantando-as geralmente em popularidade. Embora não canónicas nem ortodoxas, as profecias sibilinas tiveram uma enorme influência — podendo afirmar-se que, exceptuando a Bíblia e as obras dos Santos Padres, constituíram provavelmente os escritos que mais influência tiveram sobre a Europa medieval. Muitas vezes ditaram as proclamações de figuras dominantes da Igreja, de monges e freiras como S. Bernardo e Sta. Hildegarda cujos conselhos os próprios papas e imperadores consideravam como divinamente inspirados. Mostraram-se além disso infinitamente adaptáveis: constantemente editados e reinterpretados ao sabor das condições e preocupações do momento, de todas as vezes correspondiam às ansias dos mortais relativamente ao futuro. Já quando as únicas versões conhecidas no Ocidente eram em latim e por isso mesmo exclusivamente acessíveis aos clérigos, um certo conhecimento do seu conteúdo havia penetrado os estratos inferiores dos laicos. A partir do século XIV começaram a aparecer traduções nas diversas línguas europeias, e depois da descoberta da imprensa contavam-se essas traduções entre os primeiros livros a ser publicados. E no termo da Idade Média, quando os temores e as esperanças que tinham suscitado as profecias sibilinas ficavam a mil e mais anos de distância, tais livros continuavam a ser lidos e estudados por toda a parte.

A tradição joanina (ou seja, a que deriva do Apocalipse, que é atribuído a S. João) fala de um só salvador-guerreiro que deverá aparecer nos Últimos Dias, a tradição sibilina fala de dois; porém ambas as tradições estão de acordo para dizerem que nos últimos tempos surgirá um superinimigo de Deus, a prodigiosa figura do Anticristo. Esta era uma figura para que tinham contribuído as tradições mais diversas e que se tinha tornado um símbolo tão poderoso como complexo. Uma vez mais se mostrou decisiva a influência do «sonho de Daniel». Quando essa profecia falava de um rei que «se exaltará e magnificará a si mesmo acima de todos os deuses e proferirá grandes palavras contra o Altíssimo», estava cripticamente a referir-se ao monarca perseguidor Antíoco Epifânio, que era na realidade um megalómano. A origem da profecia foi rapidamente esquecida e, tirada do seu contexto histórico, a figura do Tirano dos Últimos Dias que odeia a Deus passou para o arsenal comum da ciência apocalíptica judaica e, ulteriormente, cristã. Na admoestação de S. Paulo aos Tessalonicenses e no Apocalipse, esta figura reaparece como o pseudomessias «que se levanta contra tudo o que leva o nome de Deus, ou o que se adora, a ponto de tomar lugar no templo de Deus e se apresentar como se fosse Deus». Mediante «sinais e prodígios enganadores» que o falso profeta operará pelo poder de Satanás, enganará o mundo. A superfície parecerá toda virtude e benevolência. A sua maldade, embora absoluta, será astuciosamente escondida, o que lhe permitirá estabelecer uma lei tirânica de grande potência: «Foi-lhe permitido fazer guerra aos Santos e vencê-los; deu-se-lhe poder sobre toda a tribo, povo, língua e nação».

Uma tal figura, a que agora se dava o nome de Anticristo, poderia, portanto, ser considerada como um ser humano, um déspota simultaneamente sedutor e cruel e, como tal, um servo e instrumento de Satanás. Todavia, o Anticristo nunca era considerado como um ser mera-

mente humano, por mais horrível e maligno que fosse. A crença persa (inazdeana) da destruição do superdemonio Ahriman no fim dos dias, aliada ao mito babilónico de uma batalha entre o Deus Supremo e o Dragão do Caos, penetrara na escatologia judaica e influenciara profundamente a imagem do Tirano dos Últimos Dias. Já na profecia de «Daniel», Antíoco aparece, não apenas como o rei de aparência altiva, mas também como a criatura com cornos que «cresceu até atingir o exército dos céus, do qual fez cair para a terra muitas estrelas e calcou-as aos pés». No Apocalipse, o papel tradicional do Anticristo é repartido entre a Primeira Besta — o grande dragão vermelho que aparece nos céus ou surge do mar, com sete cabeças e sete cornos — e a Segunda Besta — o monstro cornudo que «fala como um dragão» e que vem das profundezas dos abismos da terra.

Assim, a figura do Anticristo assume os traços da figura desse outro monstro cornudo que habitava nas profundezas da terra, «o dragão, a antiga serpente», o próprio Satanás; e durante os séculos que iria habitar e fascinar a imaginação dos homens, o Anticristo não perderia estas qualidades demoníacas. Através de toda a Idade Média seria retratado, não só com um tirano sobre o trono, mas ainda como um demónio ou dragão voando cercado por demónios menores ou tentando manter-se no ar para mostrar que era Deus ou sendo arremessado para a morte por Deus (Ilust. 1). Nos meados do século XII, Sta. Hildegarda de Bingen teve dele a visão como uma besta de cabeça monstruosa e negra como carvão, de olhos flamejantes, orelhas de burro e dentes de ferro. Na realidade, o Anticristo era, como Satanás, uma corporização gigantesca de poder anárquico e destruidor. Para nos darmos conta do alcance atribuído a esse poder e de como era terrível e super-humano, bastará olhar para o retrato que Melchior Lorch faz de Satanás-Anticristo (aqui identificado com o papa: cf. Ilust. 2). Este quadro data dos meados do século XVI, todavia a emoção que ele exprime, composta de horror, de ódio e de repugnância, tinha perturbado os europeus durante vários séculos anteriores.

As profecias sibilinas e joaninas afectam profundamente as atitudes políticas. Para a gente medieval, o drama grandioso dos Últimos Dias não era uma fantasia a respeito de um certo futuro remoto e indefinido mas sim uma profecia tida como infalível e a todo o momento percebida como iminente. As crónicas medievais mostram com bastante clareza como os juízos políticos particulares eram influenciados por estas crenças. Mesmo nos reinos em que o facto era menos evidente, os cronistas tentavam descobrir essa harmonia entre os Cristãos, esse triunfo sobre os infiéis, essa abundância e prosperidade que eram as características da nova Idade de Ouro. Em quase todos os novos monarcas, tentavam os seus súbditos descortinar o Último Imperador que devia presidir à Idade de Ouro, enquanto os cronistas lhes atribuíam os epítetos messiânicos convencionais, *rex justus* ou mesmo até David. Quando de cada vez a experiência levava à inevitável desilusão, o povo imaginava o glorioso cumprimento simplesmente adiado para o próximo reino e, no caso de ser absolutamente possível, consideravam o monarca actual como um «precursor» com a missão de preparar o caminho para o Último Imperador. E nunca faltavam monarcas para invocar, com variável sinceridade ou cinismo, para estas persistentes esperanças. No Ocidente tanto as dinastias francesas como alemãs utilizavam as profecias sibilinas em apoio das suas pretensões à primazia, tal como os imperadores bizantinos haviam feito antes deles no Oriente.

A vinda do Anticristo era aguardada ainda com maior tensão. Geração após geração viviam no receio constante do demónio que tudo destruiria e cujo reino seria na verdade o caos anárquico, um tempo dedicado ao roubo e à rapina, à tortura e ao massacre, mas que seria também o prelúdio da consumação tanto esperada, a Segunda Vinda e o Reino dos Santos. O povo estava constantemente atento aos «sinais» que, segundo a tradição profética, deveriam anteceder e acompanhar o derradeiro «tempo das tribulações»; e como esses «sinais» incluíam maus chefes, discórdia civil, guerra, secas, fomes, pestes, cometas, mortes súbitas de personagens eminentes e aumento dos pecados em geral, nunca havia dificuldade em encontrá-los. Invasões ou ameaças de invasões dos Hunos, Magiares, Mongóis, Sarracenos ou Turcos evocaram inevitavelmente as imagens das hordas do Anticristo, dos povos de Gog e Magog. E sobretudo, qualquer chefe que pudesse ser considerado como um tirano era revestido dos traços do Anticristo; e, nesse caso, os cronistas hostis atribuíam-lhe o título convencional de *rex iniquus*. Quando um tal monarca morria sem que as profecias se cumprissem, passaria, à semelhança do *rex justus*, para o grau de «precursor»; e a expectativa prosseguia. Também esta era, evidentemente, uma ideia que admiravelmente se prestava à utilização política. Acontecia frequentemente que um papa solenemente declarava o seu opositor — algum imperador turbulento ou talvez um antipapa — como sendo o próprio Anticristo, epíteto que era, por sua vez, contra ele lançado em resposta.

Porém, se o imaginário tradicional acerca dos Últimos Dias constantemente influenciava o modo de ver os acontecimentos e personagens políticos e a linguagem em que as lutas políticas eram traduzidas, somente em situações sociais determinadas é que ele funcionava como um mito social dinâmico. A seu tempo consideraremos tais situações. Antes, todavia, é necessário darmos uma vista de olhos à tradição da dissidência religiosa que sempre existiu na Europa medieval, criando a cada passo pretendentes a papéis messiânicos ou quase messiânicos.

CAPÍTULO 2

A TRADIÇÃO DA DISSIDÊNCIA RELIGIOSA

O ideal da vida apostólica

A tradição da profecia apocalíptica foi apenas uma das condições prévias dos movimentos de que trata este livro. Outra foi a tradição da dissidência religiosa que existiu através de toda a Idade Média. Não que os ditos movimentos constituíssem expressões típicas de dissidência religiosa, já que, pelo contrário, em muitos dos seus aspectos — na sua atmosfera, nos seus objectivos, nos seus comportamentos e, como veremos, na sua composição social — nada tinham de típico. É, todavia, verdade que estas sublevações não poderão ser plenamente entendidas fora do contexto de um descontentamento religioso generalizado.

Sem dúvida que a Igreja teve um papel preponderante na criação e manutenção da civilização medieval e que a sua influência caldeou os pensamentos e sentimentos de todas as espécies e condições de homens e mulheres — e, no entanto, teve sempre dificuldades em satisfazer cabalmente as aspirações religiosas que fomentava. Possuía a sua elite religiosa, os monges e freiras, cujas vidas — pelo menos na teoria e muitas vezes também na prática — estavam inteiramente consagradas ao serviço de Deus. Monges e freiras serviam a sociedade no seu conjunto pelas suas orações e muitas vezes também tratavam dos doentes e dos necessitados; em geral, porém, a sua missão não era o ministério das necessidades espirituais dos leigos. Este era da responsabilidade do clero secular, que não raro estava mal preparado para a cumprir. Se os monges e as freiras tinham tendência para estar demasiado separados do mundo, o clero secular, desde os bispos até aos párocos, facilmente se envolvia demasiado nele. Riqueza e ambições políticas entre o alto clero, concubinação ou laxismo sexual entre o baixo clero — tais eram as coisas de que se queixavam os leigos. Havia também uma grande fome de evangelismo; o povo queria ouvir o Evangelho numa linguagem simples e directa, de maneira a poder aplicar o que ouvia à sua própria experiência.

Os critérios pelos quais a Igreja era julgada eram aqueles que a própria Igreja tinha apresentado como um ideal aos povos da Europa; critérios do Cristianismo primitivo tal como se retrata nos Evangelhos e nos Actos dos Apóstolos. De algum modo, tais critérios estavam cristalizados na vida monástica, modelada sobre a vida dos apóstolos. Como diz a Regra de S. Bento, «os monges são verdadeiramente monges quando

vivem do trabalho das suas mãos, à semelhança dos nossos Pais e dos Apóstolos». E quando, nos séculos x e xi, os mosteiros de Cluny e de Hirsau lançaram o seu grande movimento de reforma, o objectivo era fazer a vida monástica aproximar-se mais da vida da comunidade dos primeiros Cristãos, tal como vem descrita nos Actos: «Todos os crentes viviam unidos e possuíam tudo em comum (...) ninguém chamava seu ao que lhe pertencia...». Tudo isto, porém, encerrado nos muros dos mosteiros, era de interesse muito relativo para os leigos, entre os quais havia sempre quem observasse, com amargura, o fosso que existia entre a pobreza e simplicidade dos primeiros Cristãos e a poderosa e hierarquicamente organizada Igreja do seu tempo. Tais pessoas queriam ver, no seu próprio meio, homens em cuja santidade pudessem confiar, que vivessem e pregassem como os Apóstolos dos primeiros tempos.

Homens havia que estavam prontos a cumprir essa missão, mesmo que tal significasse ir contra a Igreja. Aos olhos desta, só os ministros devidamente ordenados é que tinham direito de pregar, e os leigos que tal pretendessem caíam sob a sua alçada. Todavia, parece que nunca terá havido um período na Europa medieval em que pregadores leigos não andassem a pregar de terra em terra, à imitação dos Apóstolos. Tais pessoas eram já conhecidas na Gália do século vi e continuariam a aparecer sucessivamente até que, cerca do ano 1100, se tornaram simultaneamente mais numerosas e mais importantes.

O facto pode ser considerado como um produto espúrio de um daqueles grandes esforços de reforma interna da Igreja que marcam a história do Cristianismo medieval; e, neste caso, o dinamismo que sustentava a reforma vinha do próprio papado. Na Idade Média, toda a Igreja, incluindo os mosteiros, tinha caído na dependência dos monarcas e nobres seculares, que controlavam a todos os níveis as nomeações eclesiásticas. Porém, durante o século xi, toda uma sucessão de papas vigorosos tomou a decisão de estabelecer a autonomia da Igreja, o que implicava uma nova ênfase dada à dignidade e ao estado especial do clero, considerado como uma elite claramente à parte e acima dos laicos. O tremendo Gregório VII, em particular, fez denotados esforços para acabar com a simonia, ou seja, com a compra e venda dos ofícios eclesiásticos, e para reforçar o celibato clerical (numa época em que muitos padres eram casados ou viviam em concubinato).

Nas suas tentativas para levarem por diante o programa papal, os propagandistas não hesitavam em acicatar os sentimentos dos leigos contra os clérigos refractários. Alguns chegaram a cognominar os bispos simoníacos de servos de Satanás e afirmaram que as ordenações por eles feitas eram inválidas. Os concílios diocesanos repetidamente proibiram aos padres casados ou concubinos a celebração da missa, como, aliás, fez o próprio Gregório VII. É claro que os reformadores ortodoxos não defendiam que os sacramentos administrados por padres indignos eram inválidos; mas não era surpreendente que tais ideias comessem a circular entre os leigos. O grande movimento de reforma tinha por si mesmo intensificado o zelo religioso dos leigos, homens e mulheres; o anseio de homens com a santidade da vida dos apóstolos tornara-se mais forte do que nunca. Pelos fins do século xi, o ardor religioso de novo insuflado começava a escapar ao domínio eclesiástico e a voltar-se contra a própria Igreja. Era agora largamente admitido que a verdadeira prova de um padre autêntico não residia no facto da sua ordenação mas sim na sua fidelidade à maneira apostólica de viver. A partir de então os

pregadores ambulantes não autorizados poderiam esperar uma audiência maior que nunca.

Valerá a pena atentarmos num desses pregadores independentes típicos que floresceram na França dos princípios do século xii. Era um ex-monge chamado Henrique, que abandonara o mosteiro e se metera aos caminhos. Na quarta-feira de cinzas de 1116 chegava a Le Mans, não sem aparato: era precedido por dois discípulos, como Cristo ao aproximar-se de Jerusalém, e estes discípulos levavam uma cruz, como se o mestre fosse um bispo. O verdadeiro bispo, Hildeberto de Lavardin, aceitou aquilo de bom grado, permitindo até que Henrique pregasse os sermões da quaresma na cidade, após o que imprudentemente decidiu empreender uma longa viagem a Roma. Mal o bispo partiu, Henrique — jovem de barbas trajando o cilício e de voz impressionante — começou a pregar contra o clero local. Não teve dificuldade em encontrar ouvintes. O povo de Le Mans esiava mais que disposto a voltar-se contra o seu clero, venal e relaxado. Além disso, os bispos de Le Mans desde há muito exerciam grande actividade política local, apoiando ainda por cima uma causa impopular — ao lado dos condes, de cujo domínio os habitantes da cidade procuravam libertar-se. Por tudo isto, não foi propriamente uma surpresa que pouco depois do início das pregações de Henrique a população se pusesse a bater nos padres pelas ruas e a arrojá-los à lama.

Não devemos necessariamente acreditar nas acusações de licenciosidade e perversão sexual que os cronistas clericais lançaram contra Henrique, porque tais clichés eram regularmente proferidos contra os dissidentes religiosos. Pelo contrário, Henrique parece ter sido um pregador da austeridade sexual, persuadindo as mulheres a lançar as suas ricas vestes e ornamentos a fogueiras públicas, especialmente ateadas para o efeito, e regenerando as prostitutas pelo casamento com os seus próprios seqüezes. Porém, sobre o seu ardor anticlerical não pode haver dúvidas. Mais tarde, na Itália e na Provença, rejeitaria a autoridade da Igreja de maneira total, negando aos padres ordenados o poder de consagrar a hóstia, de dar a absolvição e de presidir aos matrimónios e o baptismo, ele, explicava, devia ser administrado somente como sinal externo da fé. Todas as estruturas e vestimentas eclesiásticas eram, para ele, inúteis, não sendo necessários os templos para se rezar; e a verdadeira Igreja era formada por aqueles que seguiam a vida apostólica, na pobreza e na simplicidade, sendo o amor do próximo a essência da verdadeira religião. Henrique considerava-se a si mesmo como directamente encarregado por Deus para pregar esta mensagem.

Henrique haveria de ter muitos sucessores. Através de toda a Idade Média persistiria a exigência da reforma religiosa; e o ideal por detrás de tal exigência, variando embora nos pormenores de época para época e de lugar para lugar, permaneceria essencialmente idêntico: por um período de cerca de quatro séculos, desde os Valdenses e os Franciscanos Espirituais até aos Anabatistas, encontraremos sempre homens que vão de terra em terra, vivendo uma vida de pobreza e simplicidade à imitação dos Apóstolos e pregando o Evangelho a uma população laica ávida de guias espirituais.

Sem dúvida que esse ideal não estava confinado aos dissidentes ou (como eram chamados) hereges. Já no tempo de Henrique existiam outros monges, como, por exemplo, Roberto de Arbrissel ou S. Norberto de Xanten, que percorriam o mundo como pregadores ambulantes com todas as licenças do papa; e quando, no século xiii, foram criadas as

Ordens Franciscana e Dominicana, foram conscienciosamente modeladas sobre a vida apostólica. E, na verdade, sem as várias tentativas para realizar o ideal do Cristianismo primitivo no interior das estruturas da Igreja institucional, o movimento de dissidência teria sido certamente muito maior. Todavia, tais tentativas nunca eram inteiramente coroadas de êxito. Sucessivamente os monges ou frades pregadores se retiravam para trás dos muros dos seus mosteiros ou então trocavam a prossecução da santidade pela da influência política; sucessivamente as ordens reformadoras, originariamente consagradas à pobreza apostólica, terminavam por adquirir grandes riquezas. E sempre que tal acontecia, parte dos leigos sentiam um vazio espiritual e não deixavam de aparecer em cena alguns pregadores dissidentes ou heréticos para preencher esse vazio.

Em geral, tais pregadores apresentavam-se a si mesmos simplesmente como guias espirituais; às vezes, porém, pretendiam ser muito mais que isso — profetas divinamente inspirados, messias ou até deuses encarnados. Este fenómeno situa-se no próprio centro do nosso estudo e é altura de considerarmos mais pormenorizadamente alguns casos exemplares.

Alguns messias primitivos

O historiador dos Francos do século vi, S. Gregório, Bispo de Tours, é conhecido pelos cuidados com que reuniu informações acerca dos acontecimentos do seu tempo; e na sua cidade de Tours, situada na rota principal do norte ao sul da França, tinha ele sem dúvida um excelente posto de escuta. Os últimos seis livros da *Historia Francorum*, escritos na forma de um diário que regista cada sucesso à medida que o mesmo ocorria, são de um valor histórico particularmente notável. Sob o ano de 591 narra-nos Gregório a história de um pregador não oficial que se apresentava como um messias.

Um homem de Bourges, tendo penetrado numa floresta, viu-se subitamente cercado por um enxame de moscas, ficando mentalmente perturbado durante dois anos. Mais tarde dirigiu-se para a província de Arles, onde se tornou um eremita, vestindo-se de peles de animais e consagrando-se inteiramente à oração. Quando saiu deste retiro ascético, pretendia possuir dons sobrenaturais de cura e de profecia. As suas peregrinações levaram-no depois ao distrito de Gévaudan, nas Cevennes, onde se apresentou como Cristo, na companhia de uma mulher a quem chamava Maria. A gente afluía com os seus doentes, que eram curados ao seu contacto. Também predizia os acontecimentos futuros, profetizando doenças e desgraças para a maior parte dos que o visitavam e a salvação para uns poucos.

O homem demonstrava tais poderes, que Gregório os atribuía à ajuda do demónio. E sem dúvida que deviam ser notáveis para lhe assegurarem tão numerosos e devotos seguidores, mesmo se, como em geral relativamente às estatísticas medievais, devemos considerar o número de 3 000 como um exagero manifesto. E nem todos os que a ele afluíam pertenciam ao povo ignorante — entre eles havia até alguns padres. Traziam-lhe ouro, prata e roupas; e o «Cristo» todas estas coisas distribuía pelos pobres. Quando lhe ofereciam os dons, ele e a sua companheira prostravam-se para orar; em seguida, porém, ele levantava-se e exigia que o adorassem. Mais tarde organizaria os seus seguidores num

bando armado, fazendo emboscadas e pilhando os viajantes. Mas também neste caso a sua ambição não era tornar-se rico mas sim ser adorado. Todos os despojos eram repartidos pelos que não tinham nada — incluindo, provavelmente, também os seus seguidores. E quando chegava a uma cidade com o seu bando, os habitantes, sem excluir o bispo, eram ameaçados de morte, se não viessem prestar-lhe adoração.

Foi em Le Puy que o messias encontrou um fim trágico. Tendo chegado a esta importante cidade episcopal, distribuiu o seu «exército» — como lhe chama Gregório — pelas basílicas próximas, como se se preparasse para fazer guerra ao bispo, que se chamava Aurelius. Depois, enviou mensageiros a anunciar a sua chegada, os quais se apresentaram diante do bispo completamente nus, aos saltos e às cambalhoias. Entretanto, também o bispo enviara um grupo dos seus homens ao encontro do messias. O chefe do grupo, fingindo fazer uma vénia, capturou o homem pelos joelhos, que foi rapidamente imobilizado e reduzido a pedaços. «E assim», segundo os comentários de Gregório, «caiu e morreu Cristo, que deveria antes ser chamado Anticristo». Também a sua companheira Maria foi apanhada e torturada até revelar todos os engenhos diabólicos que lhe tinham dado o poder. Quanto aos seus seguidores, dispersaram-se, mas continuaram sob a influência do chefe, não perdendo a fé que nele tinham e sustentando até à morte que ele era na verdade Cristo e que também a sua companheira Maria era um ser divino.

Na experiência de Gregório, um tal caso não foi de maneira nenhuma único. Vários outros personagens semelhantes apareceram noutras partes do país, atraindo todos muita gente devota, especialmente mulheres; e eram vistos pelo povo como santos vivos. O próprio Gregório tinha encontrado várias dessas pessoas, exortando-as a abandonarem os caminhos do erro. Todavia, também ele via estes acontecimentos como outros tantos «sinais» de que o fim estava próximo, recordando as palavras de Cristo: «...Haverá fomes, pestes e terramotos em vários sítios (...) Então, se vierem dizer-vos: Aqui está o Cristo, ou ali está ele, não acrediteis, pois hão-de surgir falsos Cristos e falsos profetas que farão grandes milagres e prodígios, a ponto de desencaminharem, se possível, até os eleitos» (Mat., XXIV, 7, 24). E todas estas coisas haveriam de caracterizar e constituir os «sinais» da vinda dos Últimos Dias.

Século e meio mais tarde, S. Bonifácio, no exército das suas funções de nuncio papal para reformar a Igreja Franca, encontraria uma figura muito semelhante chamada Aldeberto. Este homem tinha chegado como um estrangeiro à região de Soissons, cujo bispo lhe proibiu de pregar nas igrejas, embora ele pretendesse ter sido ordenado. Aldeberto era de origem humilde e os seus apaniguados eram também gente simples do campo. A semelhança dos messias anónimos do século vi, praticava a pobreza apostólica; e também ele pretendia realizar curas miraculosas. Para começar, erigia cruzes ao ar livre e aí pregava junto delas; em breve, porém, os seus seguidores construíram lugares adequados para as suas prédicas — primeiro pequenas capelas, em seguida igrejas mais vastas.

Aldeberto não se considerava um simples reformador, pretendia ser um santo vivo. Segundo ele, a gente devia rezar-lhe na comunhão dos santos, pois ele possuía méritos extraordinários que poderia pôr ao serviço dos seus devotos. E, porque se considerava como o igual dos santos e dos apóstolos, não consagrava as igrejas a nenhum deles, mas sim a si mesmo. As pretensões de Aldeberto iam, porém, ainda muito mais longe, atribuindo a si próprio algumas das propriedades divinas de Cristo.

Assim, declarava que tinha sido cheio de graça de Deus quando ainda estava no seio da sua mãe e que, por especial favor de Deus, já era um santo quando nasceu. Antes do seu nascimento, tivera sua mãe um sonho em que via a criatura sair do seu lado direito, o que levava inevitavelmente a pensar na Anunciação a Maria e em Jesus que era o Cordeiro de Deus — principalmente porque popularmente se acreditava que Jesus nasceria do lado direito da Virgem.

Uma oração composta por Aldeberto, que Bonifácio enviara à consideração do papa, mostra quão seguro ele estava das suas especiais relações com Deus: Deus prometera dar-lhe absolutamente tudo o que ele desejasse. A oração termina com a alegação de apoio da parte de oito anjos; e, por outra fonte, sabemos que Aldeberto gozava também dos serviços de um anjo que lhe trazia, de todas as regiões do mundo, relíquias miraculosas, graças às quais ele podia obter tudo o que desejava para si e para os seus seguidores. Além de que possuía ainda uma carta do Cristo, que ele utilizava como base dos seus próprios ensinamentos — fenômenos estes, aliás, que haveremos de encontrar repetidas vezes nos capítulos seguintes.

O impacto de Aldeberto, foi sem dúvida grande. A gente abandonava os seus padres e bispos e vinha em multidões para o ouvir. Exercia um domínio absoluto sobre os seus mais próximos seguidores, onde se incluíam muitas mulheres. Acreditavam que ele conhecia os pecados antes que fossem confessados e guardavam como tesouros e talismãs miraculosos as aparas das unhas e dos cabelos que ele lhes distribuía. A sua influência crescera tanto que Bonifácio veio a considerá-lo como uma séria ameaça para a Igreja, pedindo auxílio ao papa com vista a «fazer voltar os Francos e os Gauleses ao bom caminho», que haviam abandonado por causa de Aldeberto.

De facto, toda uma série de sínodos se ocuparam das suas actividades. Em 744, Bonifácio convocou um sínodo em Soissons, com a aprovação do papa Zacarias e o apoio activo dos reis Francos Pepino e Carlomano; aí se decidiu excluí-lo do estado clerical, prendê-lo e queimar as cruzes que ele tinha erigido. Aldeberto, porém, escapou e continuou a pregar; pelo que, no ano seguinte, teve lugar um outro sínodo, presidido por Bonifácio e pelo rei Carlomano, que declarou Aldeberto não apenas expulso do clero, mas também excomungado. Continuaria, porém, a pregar, e com tais resultados, que alguns meses mais tarde se reuniria um outro sínodo, agora em Roma, em que participaram vinte e quatro bispos e que foi presidido pelo próprio papa Zacarias. Em face de um relatório completo feito por Bonifácio e mesmo de uma biografia de Aldeberto que esse messias oficialmente aprovava e de uma oração por ele composta, o sínodo convenceu-se que se tratava de um iouco, pelo que o tratou com brandura, dando-lhe a oportunidade de retractar-se para evitar a excomunhão. Bonifácio teria desejado que ele fosse imediatamente excomungado e preso; e sem dúvida que tinha razão ao pensar que enquanto Aldeberto permanecesse em liberdade haveria de continuar a pregar a sua doutrina e a ganhar adeptos. Em 746, uma embaixada do rei Pepino ao papa Zacarias relatava que o excêntrico pregador ainda se encontrava activo; parece, no entanto, que morreria pouco tempo depois.

Quatro séculos mais tarde, num tempo em que os pregadores itinerantes da vida apostólica começavam a constituir uma séria ameaça para a Igreja institucionalizada, surgiu um «Cristo» muito

activo na Bretanha. A narração mais completa que possuímos sobre tal homem é de Guilherme de Newburgh, que escreveu cinquenta anos depois. Poderíamos à primeira vista considerar uma fonte tão tardia como suspeita; Guilherme é, porém, um dos cronistas medievais mais dignos de crédito e como, neste caso, a maior parte das suas informações repetem fielmente fontes contemporâneas dos acontecimentos, parece provável que os outros pormenores terão vindo de alguma outra fonte antiga, que se perdeu.

Guilherme de Newburgh chama ao «Cristo» bretão Eudo de Stella, e a maioria dos modernos historiadores referem este nome ou o seu equivalente francês, Eudes de l'Étoile. Porém, as crónicas contemporâneas referem-se-lhe como (*inter alia*) Eys, Eon, Eun e Eons, sem mencionarem «de Stella». Incerteza semelhante reina quanto ao seu estado. Guilherme de Newburgh é o único a dizer que ele era de origem nobre; em geral pensa-se, todavia, que seria de Loudéac na Bretanha e que não era monge nem padre ordenado, mas sim um leigo com umas leves noções de latim.

Assumiria, no entanto, as prerrogativas sacerdotais. À volta do ano 1145, começou a pregar ao ar livre; e poderemos supor que, à semelhança dos outros pregadores itinerantes, exaltava a maneira apostólica de viver. Celebrava alguma espécie de missa para os que o seguiam. Sem dúvida que era dotado de uma personalidade magnética; conta-se que os que com ele tratavam eram apanhados «como moscas numa teia de aranha». Viria a organizar os seus seguidores numa nova igreja, com arcebispos e bispos a que ele deu nomes tais como Sabedoria, Ciência, Juízo e nomes tirados dos primeiros apóstolos. Quanto a si mesmo, estava convencido que era o seu nome que vinha indicado na fórmula final das orações: «per eundem Dominum Nostrium Jesum Christum» significaria realmente não «pelo mesmo Jesus Cristo Nosso Senhor», mas sim «por Eun Jesus Cristo Nosso Senhor». Pelo que não hesitava em chamar-se a si próprio o Filho de Deus.

Eon era seguido por grandes multidões de gente rude; e muita dessa gente seguia-o certamente por desespero puro e simples. Um dos cronistas originários das aventuras de Eon observa que naquele tempo reinava tal fome, que as suas pessoas caridosas eram incapazes de alimentar as massas famélicas dos pobres e que até aqueles que normalmente possuíam bens supérfluos estavam reduzidos a mendigar para comer. É sabido que o Inverno de 1144 foi um Inverno terrível, seguido por dois anos de enorme carestia. Multidões de gente pobre abandonavam as terras que já não podiam sustentá-las e emigravam, mesmo para além-mar. A Bretanha tinha sido tão completamente devastada pelos Homens do Norte cerca de dois séculos antes que ainda no século XII parecia um território colonial, escassamente povoado de camponeses livres e em grande parte coberto de densas florestas. E era em tais florestas que Eon tinha as suas bases.

Quando alguém decidia tornar-se um pregador itinerante, ortodoxo ou dissidente, muitas vezes começava por afastar-se para uma floresta, vivendo durante algum tempo como um eremita. Durante esse período de retiro ascético, adquiria o poder espiritual para a sua missão, podendo ainda adquirir também a fama de santo e atrair os seus primeiros seguidores. Assim é que o pseudo-Balduino haveria de começar a sua carreira em 1224; e provavelmente foi também assim que o nosso Eon começou.

O certo é que, uma vez organizado, o seu bando constituía o terror dos habitantes das florestas da Bretanha. Tratava-se de uma horda violenta e incansável que se comprazia a atacar e destruir as igrejas, os mosteiros e as celas dos eremitas; por onde quer que passava, muitos morriam pela espada e muitos mais ainda pela fome. É isso o que ressalta das crónicas contemporâneas. Guilherme de Newburgh acrescenta que os seguidores de Eon viviam na luxúria, se vestiam magnificamente, nunca faziam trabalhos manuais e viviam num estado de «perfeita alegria»; acreditava-se mesmo que os demónios lhes forneciam banquetes esplêndidos e que quem neles participava perdia o entendimento e se tornava membro da comunidade para todo o sempre. De onde se poderá concluir que, à semelhança de idênticas hordas dos séculos vindouros, o bando de Eon vivia sobretudo da pilhagem.

A influência de Eon ultrapassava largamente os seus seguidores imediatos. Na realidade, tornar-se-ia uma tal ameaça que o Arcebispo de Rouen enviaria finalmente um grupo armado contra ele. Em 1148, foi feito prisioneiro — observa-se que a sua captura foi assinalada por esse prodígio familiar dos grandes acontecimentos, que é o aparecimento súbito de um cometa. Trazido perante um sínodo convocado na catedral de Reims pelo papa Eugénio, faria uma nova revelação acerca do seu nome: a fórmula «Per eun qui venturus est judicare vivos et mortuos et seculum per ignem» também era dele que falava, ele que haveria na verdade de vir julgar os vivos e os mortos e o mundo pelo fogo. Segundo Guilherme de Newburgh, Eon explicou ainda que o bastão pontegudo que ele ostentava governava o universo: quando a ponta estava voltada para cima, dois terços do mundo pertenciam a Deus e um terço a ele próprio; a proporção era inversa quando a ponta estava voltada para baixo.

O sínodo entregou Eon à guarda do Arcebispo de Rouen. Encerado numa torre, e sustentado a água e pouco mais, o pobre homem não tardou a morrer. Guilherme de Newburgh também nos conta o destino dos seus principais discípulos. Capturados com o seu mestre, recusaram firmemente renegá-lo, mantendo orgulhosamente os títulos que ele lhes havia dado, pelo que foram condenados à fogueira como hereges impenitentes, permanecendo inabaláveis até ao fim. Um deles ameaçava destruir os que o executavam, gritando ininterruptamente à medida que ia sendo levado para a morte atroz: «Terra, abre-te!» «Tal é,» comenta Guilherme, «o poder do erro quando toma conta do coração».

Nenhum historiador moderno, segundo parece, terá negado que o «Cristo» anónimo do século VI ou o Aldeberto do século VIII ou o Eon do século XI se tenham realmente comportado como afirmaram os seus contemporâneos. O quadro é, em todos os casos, praticamente o mesmo. Todos estes homens começaram com pregadores livres votados à maneira apostólica de viver, mas acabaram por ir muito mais longe. Todos os três apresentaram ambições messiânicas, pretendendo que eles próprios eram santos vivos, iguais aos primeiros apóstolos ou mesmo a Cristo. Todos os três tiveram grande afluência de seguidores, que organizaram em «Igrejas» consagradas ao culto de si mesmos. Em dois dos três casos, alguns dos seguidores estavam organizados em bandos armados, com o objectivo, não só de proteger o novo messias, mas também de espalhar o seu culto pela força. Tudo isto tem sido aceite pelos historiadores como substancialmente exacto; o que já não é o caso relativamente a uma outra figura, muito semelhante, que é Tanchelm de Antuérpia.

Algumas razões existem para pensar que Tanchelm fora um monge; tinha, pelo menos, um grau de instrução que era normalmente apanágio dos clérigos e um elevado grau de eloquência. Cerca de 1110 sentiu a necessidade de trocar a diocese de Utreque pelo condado da Flandres, onde ganhou os favores do conde Roberto II, que o enviou numa importante missão diplomática à Santa Sé. O conde estava interessado em enfraquecer o poder do imperador alemão nos Países Baixos, e a missão de que encarregara Tanchelm era a de persuadir o papa a dividir a diocese de Utreque, que era aliada do imperador, unindo parte dela a uma diocese que estaria sob o controlo do conde. Acompanhado por um padre chamado Everwascher, Tanchelm viajou até Roma onde o papa Pascoal II, influenciado pelo Arcebispo de Colónia, rejeitaria o seu plano.

Foi assim o fracasso da sua tentativa diplomática; e em 1111 morreria o seu patrono, o conde Roberto. Foi para Tanchelm um momento decisivo, tomando bruscamente uma nova direcção. A partir de 1112 consagrou-se activamente à missão de pregador itinerante, agora nas ilhas da Zelândia, no Brabante, no bispado-principado de Utreque e especialmente em Antuérpia, que se havia de tornar como que o seu quartel-general.

O que então sucederia é matéria de controvérsia, devido à natureza das fontes mais importantes, a saber, uma carta do Capítulo de Utreque ao Arcebispo de Colónia, escrita provavelmente entre 1112 e 1114, pedindo ao Arcebispo, que já tinha capturado Tanchelm e Everwacher, que os mantivesse na prisão; e uma vinda do opositor ortodoxo de Tanchelm, S. Roberto de Xantem. Ainda que os autores de tais documentos tivessem todo o interesse em difamar Tanchelm, nem por isso se segue que tudo o que eles dizem seja falso; aliás, muitas dessas coisas são perfeitamente familiares e convincentes. O Capítulo de Utreque, em particular, deverá ser tomado em séria consideração, pois que descrevia acontecimentos da actualidade a um prelado vizinho que teria sem dúvida podido verificar as informações.

Segundo o Capítulo, Tanchelm começou as suas pregações ao ar livre, com hábitos de monge, sendo-nos dito que a sua eloquência era extraordinária e que as multidões o escutavam como se fosse um anjo de Deus. Parecia ser um santo homem — o Capítulo de Utreque lamenta-se pelo facto de, à semelhança do seu senhor o Diabo, Tanchelm ter todas as aparências de um anjo de luz. Como muitos outros pregadores itinerantes, principiou por condenar os clérigos indignos — como, por exemplo, o pároco de Antuérpia, o único da cidade naquele terço que vivia em concubinato público — estendendo em seguida os seus ataques à Igreja no seu conjunto. Ensinava, não só que os sacramentos eram nulos quando administrados por mãos indignas, mas também que, no presente estado de coisas, as ordens sagradas tinham perdido todo o significado, os sacramentos nada mais eram do que poluições e as igrejas bordéis. A sua propaganda era tão eficiente que as pessoas deixavam de participar na Eucaristia e de ir à Igreja. E, como o Capítulo tristemente observava, chegou-se a tal ponto, que quanto mais alguém desprezava a Igreja mais santo era considerado. Ao mesmo tempo, aproveitava-se-ia Tanchelm de algo muito material: segundo as palavras de queixa do Capítulo, «persuadia sem custo a população a recusar a dízima aos ministros da Igreja, por ser exactamente essa a sua vontade». A dízima era, na verdade, detestada pelos camponeses da Idade Média, que sentiam profundamente

o facto de terem de dar a décima parte de tudo o que produziam, desde cereais e legumes às penas dos gansos. E sobretudo, evidentemente, quando o padre que cobrava essa dízima não era respeitado.

Os ensinamentos de Tanchelm fazem até lembrar os do monge Henrique, cujas pregações eram, aliás, contemporâneas e se davam no mesmo contexto social, que era o do nascimento das comunas. Quando Henrique chegara a Le Mans, os habitantes da cidade estavam ainda furiosos com o seu bispo pelo apoio que este dava ao conde, de cujo domínio eles procuravam libertar-se. Também a área em que Tanchelm actuava tinha sido já durante anos varrida pelo vento das insurreições comunais. A partir de 1074, sucessivas cidades do Vale do Reno, Utreque, Brabante, Flandres e Norte da França tinham procurado desvencilhar-se o mais possível do domínio dos seus suzeranos feudais, eclesiásticos ou civis. A maior parte destes movimentos, os primeiros dos levantamentos sociais que haveriam de marcar a história das cidades medievais, eram organizados pelos comerciantes na defesa dos seus interesses. Os comerciantes desejavam ver-se livres de leis que, originariamente promulgadas para uma população de camponeses dependentes, não faziam senão impedir as actividades comerciais; desejavam ver-se livres de impostos e colectas que foram outrora o preço de uma protecção necessária, mas que pareciam arbitrárias exacções agora que os habitantes das cidades se podiam defender a si mesmos; desejavam ser eles próprios a governar as suas cidades segundo leis que reconheciam as exigências da nova economia. Em muitos casos, estes objectivos eram atingidos pacificamente; mas onde o suzerano ou o senhor se mostrasse intransigente, os comerciantes organizavam todos os homens da cidade numa sociedade insurreccionária a que cada membro se ligava por um juramento secreto.

As insurreições eram sobretudo frequentes nas cidades episcopais. Ao contrário dos príncipes seculares, o bispo residia na sua própria cidade e procurava naturalmente guardar a sua autoridade sobre as pessoas entre as quais vivia. Além disso, a actividade da Igreja relativamente às questões económicas era profundamente conservadora e durante muito tempo no comércio não via senão usura e nos comerciantes não via mais que inovadores perigosos cujos desígnios deviam ser firmemente contrariados. Os comerciantes, por seu lado, uma vez decididos a acabar com o poder do bispo, eram muito capazes de o matar, de pôr fogo à sua catedral e de combater qualquer dos seus vassallos que procurassem vingá-lo. E ainda que, em tudo isto, os objectivos permanecessem de ordinário severamente limitados ao lado material, nada de admirar que alguns de tais levantamentos fossem acompanhados por clamores contra o clero indigno. E, na verdade, quando os estratos inferiores da sociedade se envolviam nesses levantamentos, os clamores em questão estavam longe de ser tranquilos.

Tal era o contexto social dos movimentos orientados por Henrique e por Tanchelm. Mas, a darmos um mínimo de crédito às fontes do tempo, Tanchelm terá sido mais longe do que Henrique. Segundo o Capítulo de Utreque, Tanchelm constitui os seus seguidores como uma comunidade que lhe era cegamente dedicada e que se considerava como a única igreja verdadeira, sobre a qual reinava como um rei messiânico. Quando se dirigia ao lugar da pregação, era acompanhado por uma escolta e precedido, não por uma cruz, mas pela sua espada e estandarte, à semelhança de insígnias reais. E, na verdade, proclamava abertamente

que possuía o Espírito Santo no mesmo sentido e no mesmo grau que o próprio Cristo e que como o próprio Cristo também ele era Deus. Uma vez mandou trazer uma estátua da Virgem e na presença de grande multidão desposou-a solenemente. Colocaram-se arcos de um e de outro lado da estátua para receberem os presentes nupciais dos discípulos masculinos e femininos, respectivamente. «Poderei agora ver», disse Tanchelm, «qual dos dois sexos consagra um amor maior a mim e à minha noiva». O clero que testemunhava o facto recordará com horror como as pessoas se precipitavam para levar os seus presentes e como as mulheres ofereciam os seus brincos, cordões e demais ornamentos.

O clero estava convencido de que na ocorrência Tanchelm era motivado pela avidez das riquezas, mas é possível — à semelhança do «Cristo» do século vi ou do monge Henrique seu contemporâneo — que o seu principal objectivo fosse afastar os ricos da senda da vaidade mundana. Também o que se diz das suas corrupções eróticas não deverá ter-se em grande conta, já que todos os hereges sem distinção eram vítimas de tal calúnia. Por outro lado, parece não haver razões para duvidar que Tanchelm se apresentava a si mesmo realmente como um ser divino. O Capítulo de Utreque descreve como um dos seguidores de Tanchelm, um ferreiro chamado Manassés, organizou uma fraternidade de doze homens, à imitação dos Apóstolos, e de uma mulher que representava a Virgem Maria. Não parece o género de histórias que o povo inventa e muito menos para agradar a um bispo vizinho. E tanto o Capítulo de Utreque como o biógrafo de S. Norberto narram ainda que Tanchelm distribuía a água do seu banho aos seus seguidores, que a bebiam em substituição da Eucaristia ou a conservavam como relíquia sagrada. Recordemo-nos como Aldeberto também distribuía pelos seus seguidores as aparas das suas unhas e dos seus cabelos. E para quem quer que esteja minimamente familiarizado com as investigações antropológicas a respeito do *mará* e das maneiras como se pode transmitir através dos veículos materiais, tais fenómenos não deixarão de aparecer como imediatamente compreensíveis.

A biografia de S. Norberto acrescenta mais pormenores. Conta-nos como Tanchelm organizou uma guarda pessoal, com quem costumava banquetear-se esplendidamente. Diz ainda que era perigoso para quem quer que fosse, mesmo para os grandes príncipes das regiões circunvizinhas, aproximar-se de Tanchelm sem ser na qualidade de discípulo, e quem ousava fazê-lo era normalmente morto pela sua guarda. E o Continuador Premonstratense de Sigeberto de Gembloux vai ao ponto de afirmar que Tanchelm e os seus seguidores cometeram «numerosos massacres». Tudo isto, porém, é duvidoso. O biógrafo de S. Norberto escreveu provavelmente cerca de 1155; e ainda que pudesse ter-se inspirado numa biografia mais antiga, hoje perdida, também pode ter acontecido que tenha sido influenciado pela história do «Cristo» do século vi, de Gregório de Tours. Quanto ao Continuador Premonstratense de Sigeberto, escreveu depois de 1155 e as suas fontes de informação permanecem obscuras.

Todavia, mesmo descontando estes últimos acrescentos, parece claro que Tanchelm exerceu, fosse por que meios fosse, um domínio muito real sobre uma vasta área. Os cônegos do Capítulo de Utreque admitem abertamente a sua importância, insistindo que Tanchelm já fora durante muito tempo um perigo para a sua Igreja e que, se o deixassem retomar as suas actividades, seriam incapazes de resistir e a diocese se perderia

sem esperança de recuperação. E mesmo depois da sua morte (teria sido morto por um clérigo, à volta de 1115), Tanchelm dominaria ainda por muito tempo a cidade de Antuérpia. Uma congregação de cônegos especialmente criada para o efeito mostrou-se incapaz de se contrapor à sua influência, vindo, ao contrário, sucumbir perante a mesma. Foi nessa altura que Norberto de Xantem entrou em cena. Homem da grande nobreza que tinha renunciado a uma brilhante carreira na corte imperial para percorrer o mundo segundo o modelo da pobreza apostólica, Norberto era célebre pelos seus milagres, pelas suas curas dos doentes e dos loucos, pelo seu domínio dos animais selvagens. Por tudo isso, conseguiria, embora não sem dificuldade, roubar ao povo simples a sua fidelidade a Tanchelm e reconquistar Antuérpia para a Igreja.

Os pregadores itinerantes da vida santa e «apostólica» encontraram ouvintes em todos os estratos da sociedade. Não só quando eram ortodoxos, como Roberto de Arbrissel ou Norberto de Xantem, mas mesmo quando abertamente heréticos, como os Cátaros do Languedoc, gozavam muitas vezes do apoio dos grandes nobres e dos burgueses prósperos. Parece, todavia, que aquela espécie de pregadores que se pretendiam divinos ou semidivinos — santos vivos, ou messias, ou encarnações do Espírito Santo — se dirigiam especialmente aos estratos inferiores da sociedade.

É verdade que, também neste ponto, o que encontramos é mais uma tendência do que uma regra invariável. Alguns dos seguidores do «Cristo» do século vi traziam-lheouro e prata e algumas das devotas de Tanchelm ofereciam-lhe brinços e cordões. Por outro lado, dificilmente se concebe que o bando armado que o «Cristo» organizou para fazer emboscadas e pilhar os viajantes, com vista à distribuição da presa pelos pobres, não fosse constituído por nobres. Tanchelm teve como primeiros seguidores habitantes de Walcheren e de outras ilhas das embocaduras dos rios Mosa e Scheldt, que só poderiam ter sido pescadores e camponeses pobres; e mesmo mais tarde, em Antuérpia, os seus associados mais íntimos eram recrutados por um ferreiro. Quanto a Eon, também ele era seguido por «multidões da rude população» nas remotas e selvagens florestas da Bretanha.

Ao fim e ao cabo, parece evidente que a base de apoio destes messias terá sido encontrada nos estratos sociais mais baixos. Já o grande sociólogo das religiões Max Weber chamara a atenção para a tendência subjacente a tais fenómenos:

«Uma certa espécie de religião salvacionista poderá muito bem ter a sua origem em estratos socialmente privilegiados. O carisma do profeta... está normalmente associado a um mínimo de cultura intelectual... Porém, muda geralmente de características ao penetrar nos estratos subprivilegiados... E pode apontar-se pelo menos uma característica que geralmente acompanha tal mudança, um resultado da inevitável adaptação às necessidades das massas, ou seja, o aparecimento de um salvador pessoal, quer inteiramente divino quer misto de divino e humano, e a relação religiosa a esse salvador como condição prévia à salvação. Quanto mais descermos na escada da estratificação social tanto mais radicais maneiras encontraremos por que esta necessidade de um salvador tende a exprimir-se...»

A tendência indicada por Weber foi no nosso século observada em muitos territórios coloniais ou ex-coloniais. Como um exemplo entre centenas, poderíamos considerar o caso dos messias Zulus que o

Dr. Bengt Sundkler estudou. Exactamente como os personagens medievais, estes homens chamavam-se cristãos e iam buscar às Escrituras o essencial das suas inspirações e do seu imaginário. Mas também se atribuíam os maiores títulos, que eram entusiasticamente aceites pelos seus seguidores. «A maior parte dos profetas Zulus», escreve Bengt Sundkler, «eram considerados pelos seus seguidores como seres semidivinos; o Profeta torna-se o Cristo Negro e é por isso que adquire uma tão grande influência sobre os seus seguidores».

A carreira do mais célebre dos messias Zulus, Isafas Shembe (1870-1935), é bem esclarecedora. Shembe era um pregador leigo de grande eloquência e personalidade magnética, que construiu a sua própria Igreja em oposição às igrejas Missionárias apoiadas pelos Brancos. Começaria por pretender ser apenas um profeta, e perante as autoridades brancas nunca iria mais além; mas para os seus seguidores teria divulgado que era o «Prometido», um verdadeiro sucessor e substituto de Jesus: aqui que Jesus tinha feito no seu tempo pela salvação dos Brancos, haveria agora ele de fazê-lo pela salvação dos Negros. Pretendia que o Senhor o havia chamado quando se encontrava ainda no ventre de sua mãe; e predizia que a seu tempo haveria de estar às portas da Jerusalém Celeste, de onde afastaria os Brancos e os Negros que tivessem seguido as igrejas Missionárias, para admitir apenas os seus próprios seguidores.

Tudo isto recorda de maneira impressionante os messias da Europa medieval; e valeria a pena reflectir sobre as circunstâncias em que Shembe e similares profetas Zulus floresceram. Sundkler assinala que tais messias simultaneamente se parecem e diferem dos chefes Zulus, nos tempos em que eles ainda formavam uma nação independente: tanto os messias como os chefes eram considerados como seres divinos, mas enquanto os chefes incorporavam o poder dos Zulus, os messias proclamam «sempre que são os porta-vozes dos desprezados».

Caracteristicamente, estes messias tenderão a florescer, não entre os pobres e oprimidos enquanto tais, mas sim entre os pobres e oprimidos cuja maneira de viver tradicional foi destruída e que perderam a fé nos seus valores tradicionais. Ora, durante a Idade Média, certas áreas da Europa Ocidental experimentaram crises semelhantes de desorientação das massas. O que foi especialmente verdade a partir dos fins do século xi. Desde essa data que é possível discernir, com suficiente clareza, no interior das grandes correntes da dissidência religiosa, uma corrente que poderia ser com toda a propriedade designada por dissidência religiosa dos pobres.

Desde essa data que é possível fazer sem mais qualificativos de messias dos pobres e de movimentos messiânicos dos pobres. Será de tais figuras e de tais movimentos que sobretudo se ocupará o presente livro. Antes, porém, será necessário considerar brevemente quem eram estes pobres — ou seja, o que os distinguia dos pobres dos séculos anteriores, a que espécie de novas pressões estavam a reagir e a que necessidades estavam a tentar dar expressão.

CAPÍTULO 3

O MESSIANISMO DOS POBRES DESORIENTADOS

O impacto da brusca mudança social

Os movimentos revolucionários dos pobres, chefiados por messias ou santos vivos e inspirados nas profecias sibilinas ou joaninas a respeito dos Últimos Dias, ocorreram com frequência crescente a partir dos fins do século XI; não ocorreram todavia em todos os períodos ou em todas as regiões. No que diz respeito à Europa do Norte, é somente no vale do Reno que poderemos descobrir uma tradição aparentemente ininterrupta de milenarismo revolucionário que se prolongará até ao século XVI. Em algumas áreas da Bélgica actual e no Norte da França, essa tradição poderá ser detectada desde os fins do século XI até meados do século XIV, e em certas áreas do Centro e do Sul da Alemanha desde meados do século XIII até à Reforma, depois da qual se poderão observar os princípios de uma tradição na Holanda e na Vestefália. À margem de sublevações bem mais importantes, ocorreram movimentos milenaristas em torno de Londres e na região da Boémia.

À excepção de um ou dois casos menores, todos os movimentos de que se ocupará este livro surgiram no interior destes limites razoavelmente precisos, e somos levados a perguntar-nos quais seriam as razões de tal facto. Por mais aleatório que seja procurar determinar as causas de fenómenos sociais numa sociedade que não podemos observar directamente, a incidência do milenarismo revolucionário é aqui definida com tanta precisão, tanto no espaço como no tempo, que não poderá ser privada de significação. Uma visão panorâmica sugere que as situações sociais em que se deram as explosões do milenarismo revolucionário eram na verdade notavelmente uniformes; e esta impressão reafirma-se quando examinamos as eclosões particulares em todos os seus pormenores. As áreas em que as antigas profecias acerca dos Últimos Dias tomaram um significado novo e revolucionário e uma força nova e explosiva eram áreas que estavam a tornar-se excessivamente povoadas e se encontravam envolvidas num processo de mudanças económicas e sociais aceleradas. Tais condições tanto se encontrariam numa região como noutra, pois que a este respeito o desenvolvimento da Europa medieval terá sido tudo menos uniforme. Onde elas ocorreram, a vida tornar-se-ia largamente diversa daquele padrão de vida agrícola que constituiu a norma em toda

a duração de mil anos da Idade Média; e será útil observar em que consistiu exactamente essa diferença.

Não era certamente porque a vida tradicional na terra fosse fácil. As técnicas agrícolas, não obstante todos os progressos, nunca conseguiram criar para os camponeses um estado de abundância, mesmo nas circunstâncias mais favoráveis; e para a maioria desses camponeses, a vida nunca deixou de ser uma rude batalha. Em todas as aldeias a maioria dos camponeses sempre viveu à beira da carência; os excedentes agrícolas eram tão escassos e as comunicações tão precárias, que uma má colheita significava muitas vezes a fome para as massas. Durante gerações a fio, vastas áreas do Norte e Centro da Europa foram devastadas pelas invasões e durante vários séculos regiões ainda mais vastas foram lançadas na confusão pelas guerras privadas de barões feudais. Além disso, o núcleo dos camponeses vivia em geral num estado de permanente e penosa dependência dos seus senhores, eclesiásticos ou leigos. Muitos camponeses eram servos da gleba, que traziam a sua servidão no sangue e a transmitiam de geração em geração. O servo pertencia por nascimento ao património do seu senhor, o que era sentido como constituindo um estado de degradação única. Outras circunstâncias existiam, porém, que, embora menos humilhantes, não eram muito menos duras que a própria condição de servo. Nesses séculos de guerras constantes, em que não existia nenhum governo central efectivo, muitos pequenos proprietários julgavam necessário sujeitar as suas terras ao senhor local que, com o seu bando de guardas, era o único a poder oferecer alguma protecção. Os descendentes desses homens dependiam também do senhor; e ainda que esta dependência estivesse regulada por um contrato permanente e hereditário, não era necessariamente menos onerosa que a do servo. Numa época em que as únicas garantias efectivas da independência pessoal residiam na posse das terras e na possibilidade de porte de armas, os camponeses encontravam-se em grande desvantagem, pois que só os nobres se podiam permitir as armas e quase toda a terra das regiões agrícolas era propriedade da nobreza ou da Igreja. A terra em que se vivia tinha de ser arrendada, a protecção tinha de ser paga; o que significava que a maior parte dos camponeses tinha de prestar aos seus senhores uma enorme quantidade de serviços, de direitos em géneros e de taxas e impostos.

Evidentemente que as condições de vida camponesa eram extremamente variadas. A proporção de gente serva e livre entre a população camponesa diferiu grandemente de século para século e de região para região, e no interior destas duas categorias principais existiam ainda infinitas variantes quer de estado jurídico quer de prosperidade; mesmo entre a população de uma mesma aldeia eram frequentes as grandes desigualdades. Mas então, a ser verdade que a pobreza, áspera vida e dependência opressiva gerassem por si mesmas o milenarismo revolucionário, este teria sido muito forte entre os camponeses da Europa medieval; todavia, não foi isto o que geralmente se passou. A tendência da parte dos servos para escaparem à sua condição, tentativas da parte das comunidades camponesas para obterem concessões, numa palavra, revoltas espasmódicas — tudo isso era relativamente frequente na vida de muitos domínios senhoriais. Não era, porém, frequente que camponeses estabelecidos embarcassem na aspiração milenarista. E quando o faziam, ou era porque se encontravam envolvidos nalgum vasto movimento que tinha tido a sua origem em estratos sociais completamente diversos ou porque o seu modo

de vida tradicional se havia tornado impossível, ou — e era o caso mais frequente — por ambas as razões.

É possível entender por que razão, a despeito de toda a pobreza, dificuldades e dependência, a sociedade agrícola dos princípios da Idade Média — e, em muitas regiões, até do fim da Idade Média — teria sido relativamente pouco receptiva à escatologia militante dos desprivilegiados. A vida camponesa era modelada e sustentada pelo costume e pela rotina da comuna a um ponto difícil de ultrapassar. Nas grandes planícies do Norte, os camponeses viviam em geral agrupados em aldeias; e os habitantes de uma aldeia seguiam a rotina agrícola que tinha sido estabelecida pela aldeia enquanto colectividade. As suas leiras estavam unidas umas às outras pelos campos fora, e quer para lavrar, quer para semear, quer para colher, tinham muitas vezes que trabalhar como um grupo. Cada camponês tinha direito a utilizar o que era «comum» em determinada medida e todo o gado pastava juntamente. As relações sociais no interior da aldeia regiam-se por normas que, variando embora de aldeia para aldeia, eram sempre sancionadas pela tradição e consideradas invioláveis. Isto era válido, não só para as relações entre aldeões, mas também para as relações entre cada aldeão e o seu senhor. No decurso de longas lutas entre interesses conflituosos, cada domínio tinha estabelecido as suas próprias leis que, uma vez fixadas pelo uso, prescreviam os direitos e as obrigações de cada indivíduo. O próprio senhor estava sujeito a este «costume do domínio»; e os camponeses procuravam em geral que de facto o senhor o cumprisse. Os camponeses podiam mostrar grande coragem na defesa dos seus direitos tradicionais e por vezes até no seu alargamento. Podiam permitir-se a essa ousadia, porque a população era escassa e o trabalho abundante, o que lhes dava uma vantagem que até certo ponto equilibrava a concentração da propriedade da terra e da força das armas nas mãos dos seus senhores. Daí resultava que este «regime do domínio» não constituía de forma alguma um sistema de exploração incontrolada do trabalho. Se o costume obrigava os camponeses a prestar direitos e serviços, também fixava as quantidades; e à maior parte dos camponeses oferecia pelo menos aquele mínimo de segurança que advém da posse hereditária e assegurada de um pedaço de terra.

A posição do camponês na antiga sociedade agrícola era ainda muito fortalecida pelo facto de ele — como aliás o nobre — passar a vida firmemente inserido num grupo familiar. A família alargada a que um camponês pertencia era formada pelos parentes sanguíneos de descendência masculina e feminina e esposos, todos ligados pelos seus laços ao chefe do grupo — o pai (ou, no caso de ele faltar, a mãe) do ramo mais antigo da família. Muitas vezes este grupo familiar era oficialmente reconhecido como o sujeito da propriedade agrícola, que lhe permanecia atribuída enquanto o grupo sobrevivesse. Uma tal família, que partilhava «a mesma panela, o mesmo lar e o mesmo pão», que trabalhava os mesmos campos indivisos, enraizada no mesmo pedaço de terra durante gerações e gerações, formava uma unidade social de grande coesão — mesmo se por vezes também atravessada por amargas querelas intestinas. E eram inegáveis as vantagens que o camponês individual tirava de tal pertença ao grupo. Qualquer que fosse a sua necessidade, e mesmo que já não vivesse com a família, poderia sempre exigir auxílio e estar certo de recebê-lo. Se é verdade que os laços de sangue prendiam e obri-

gavam, também é verdade que constituíam um suporte para todo o indivíduo.

A rede das relações sociais em que um camponês nascia era tão forte e tida como evidente que impedia qualquer desorientação verdadeiramente radical. Enquanto uma tal rede permanecesse intacta, os camponeses gozavam, não apenas de uma certa segurança material, mas também — o que é ainda mais relevante — de uma outra espécie de segurança que nem uma pobreza constante nem um perigo ocasional podiam destruir. Além de que todas as dificuldades eram aceites como normais, como parte de um estado de coisas que parecia ter sido assim desde toda a eternidade. Os horizontes eram estreitos, tanto os económicos e sociais como os geográficos. E não era só porque os contactos com o resto do mundo para além das fronteiras do castelo fossem poucos — é que a própria ideia de qualquer transformação profunda da sociedade quase não era concebível. Numa economia uniformemente primitiva, em que ninguém era muito rico, não havia nada que suscitasse novas necessidades e exigências ou que estimulasse os homens para fantasias grandiosas de riqueza ou de poder.

Este estado de coisas começaria a mudar quando, a partir do século XI, as regiões da Europa começaram sucessivamente a tornar-se suficientemente tranquilas para que a população pudesse crescer e o comércio desenvolver-se. As primeiras regiões em que tal iria acontecer situavam-se em parte no território francês e em parte no território alemão. Nos séculos XI, XII e XIII, numa área que se estendia praticamente do Soma ao Reno e que tinha o seu centro no grande principado que os condes de Flandres governavam com singular firmeza e eficiência, deu-se uma rápida expansão demográfica. Já pelo século XI, O Nordeste da França os Países Baixos e o vale do Reno tinham uma população superior à que um sistema agrícola tradicional poderia sustentar. Muitos camponeses começaram a roubar terra ao oceano, aos pântanos e às florestas, ou emigraram para leste integrados na grande colonização germânica das terras até então habitadas pelos Eslavos; a estes pioneiros, as coisas correram em geral bastante bem. Porém, ainda ficavam muitos para quem não havia terras ou cujas terras eram demasiado pequenas para os sustentar; e estes tinham que arranjar-se o melhor que podiam. Parte desse excedente demográfico viria a formar um proletariado rural; outra parte afluiria aos novos centros comerciais e industriais e viria a produzir um proletariado urbano.

Os Vikings, que trouxeram a ruína a muitas partes da Europa, deram o primeiro impulso ao desenvolvimento da indústria no condado de Flandres e regiões vizinhas (o condado de Flandres estendia-se, naquele tempo, de Arras a Gand). A tecelagem existia aí desde os tempos dos Romanos e tinha-se tornado uma indústria considerável quando, no século X, começou a importação da lã inglesa. Com a sua grande prosperidade e rotas comerciais que se estendiam até ao interior da Rússia, os Vikings proporcionaram um esplêndido mercado para têxteis de alta qualidade, precisamente no momento em que um governo efectivo assegurava ao país estabilidade e paz suficientes para realizar o desenvolvimento industrial. Durante os séculos XI, XII e XIII cresceu e espalhou-se uma grande indústria de tecidos, fazendo do que é hoje a Bélgica e do Nordeste da França a parte mais industrializada de um continente predominantemente agrícola. O vale do Reno estava estreitamente ligado a esta concentração

industrial. No século XII, os comerciantes flamengos actuavam ao longo do Reno; pelo século XIII, os próprios comerciantes do vale do Reno dominavam o comércio internacional do Norte da Europa e os têxteis Flamengos passavam através das suas mãos no seu caminho em direcção aos novos mercados do Centro e do Sul da Alemanha e do Levante. Em Colónia, que era o ponto de encontro de muitas rotas comerciais, floresciam as indústrias têxteis e as indústrias do cobre.

Os novos centros industriais exerceram uma atracção poderosa sobre os camponeses — antes de mais, sem dúvida, sobre o excedente populacional, mas também sobre aqueles que desejavam escapar às restrições e exações de que eram vítimas nas terras dos castelos, aqueles que aspiravam a uma mudança e não se conformavam com o *statu quo*, e ainda aqueles que eram dotados de poderes excepcionais de imaginação e de empreendimento. É evidente que a vida nesses centros proporcionava oportunidades e satisfações que o povo sempre desconhecia nas suas terras. A indústria estava concentrada nas cidades, e todo o servo que aí era recebido deixava o seu estado servil e tornava-se livre. Além de que era muito mais fácil, principalmente nas primeiras fases da expansão económica, aí melhorar a sua posição do que nas terras do castelo. Um recém-chegado sem vintém mas com faro comercial poderia vir a tornar-se um rico comerciante. E também entre os artesãos, que produziam para o mercado local, organizados em associações profissionais, se criaram grupos que cumpriam muitas das funções que a comunidade da aldeia e os sistemas de parentesco haviam cumprido relativamente aos camponeses, e isto com um lucro consideravelmente mais elevado. À medida que se alargavam os horizontes económicos e sociais, a vida dura, a pobreza e a dependência deixaram de aparecer como o destino inevitável do comum dos mortais.

Havia, porém, muitos que adquiriam novas necessidades sem terem a possibilidade de satisfazê-las; e neles, o espectáculo duma riqueza não sonhada nos séculos anteriores provocava um sentido mais amargo de frustração. Em todas as regiões sobrepovoadas e relativamente urbanas e industriais, havia multidões que viviam à margem da sociedade, num estado de insegurança crónica. Mesmo nas épocas mais prósperas, a indústria nunca foi capaz de absorver a totalidade do excedente demográfico. Os mendigos inundavam as praças dos mercados públicos ou vagueavam em bandos pelas ruas das cidades ou ao longo das estradas entre as diversas cidades. Muitos tornar-se-iam mercenários, mas nesses dias de campanhas breves os mercenários eram constantemente despedidos. O próprio termo *Brabançons* viria a significar os bandos saqueadores de soldados de ocasião desempregados que desciam constantemente do Brabante e dos territórios vizinhos para devastarem inteiras províncias de França. E mesmo entre os artesãos que trabalhavam, muitos encontravam-se mais indefesos do que os camponeses do domínio senhorial.

É certamente verdade que a indústria medieval não se pode comparar, nem no que diz respeito ao grau de racionalização e despersonalização nem no que se refere simplesmente à ordem de grandeza, às empresas gigantescas que haveriam de transformar a estrutura social da Europa no século XIX. Mas também não é verdade que fosse apenas formada por pequenas oficinas em que o «mestre», homem de meios modestos e ambição diminuta, exercia uma supervisão benevolente e patriarcal sobre três ou quatro companheiros e aprendizes que quase chegavam a constituir um grupo familiar. Esse quadro é válido somente

para as indústrias que produziam para o mercado local. As indústrias que, ao contrário, produziam bens para a exportação tinham a sua base económica numa forma algo primitiva de capitalismo selvagem. Designadamente na grande indústria têxtil, eram os negociantes capitalistas que forneciam as matérias-primas e que detinham o produto acabado, que era vendido nos mercados internacionais. Ali, mesmo a posição dos trabalhadores especializados — tecelões e pisoeiros — era precária; embora tivessem as suas associações, estas não podiam protegê-los como aos artesãos que trabalhavam para o mercado local. Esses homens sabiam que, em qualquer momento, uma guerra ou uma descida súbita dos preços poderia interromper o comércio e que nesse caso eles seriam lançados para a massa desesperada dos sem trabalho; quanto aos numerosos trabalhadores não especializados, que eram miseravelmente pagos, que não possuíam nenhum equipamento e não tinham nenhuma organização profissional, estavam inteiramente à mercê do mercado.

A acrescentar a uma pobreza tão grande como a de qualquer camponês, os jornaleiros e trabalhadores eventuais sofriam uma desorientação que dificilmente ocorreria nas terras do domínio senhorial. Não existia nenhum corpo imemorial de costumes que eles pudessem invocar em sua defesa, nem falta de mão-de-obra que pudesse dar peso às suas reclamações. E sobretudo não eram apoiados por nenhuma rede de relações sociais comparável à que sustentava o camponês. Embora pelos nossos critérios modernos as maiores cidades medievais nos pareçam pequenas, não há dúvida que nos conglomerados urbanos como os da Flandres, em que cada cidade tinha uma população de 20 000 a 50 000 habitantes, os pobres poderiam chegar a situações de miséria impensáveis numa aldeia de cinquenta a duas centenas de pessoas. E se nos estratos superiores da população urbana os grupos de parentesco ainda eram importantes, nos estratos inferiores tinham perdido todo o significado. Os fenómenos migratórios dos campos sobrepovoados para os centros industriais começaram por separar e acabaram por destruir as grandes famílias camponesas. Por outro lado, entre a população industrial era quase impossível formarem-se grupos de parentesco minimamente consideráveis — em parte, porque, dado o grande índice de mortalidade, a população tinha de ser quase toda recrutada de novo em cada geração; e por outro lado, porque as famílias pobres só dispunham de um pequeno espaço para viver em qualquer bairro que fosse da aglomeração urbana.

Jornaleiros e trabalhadores não especializados, camponeses sem terra ou com demasiado pouca para os sustentar, mendigos e vagabundos, desempregados e ameaçados pelo desemprego, todos aqueles e muitos eram que por uma razão ou por outra não conseguiam encontrar nenhum lugar reconhecido e seguro — essa gente, que vivia num estado crónico de frustração e ansiedade, constituía os elementos mais impulsivos e instáveis da sociedade medieval. Qualquer acontecimento de qualquer ordem — qualquer espécie de revolta ou de revolução, a convocação de uma cruzada, um interregno, uma peste ou uma fome, tudo o que de uma maneira ou de outra perturbasse a rotina da vida social ordinária — actuava sobre esta gente com uma agudeza peculiar e provocava reacções de peculiar violência. E um dos modos como tentavam resolver a sua comum situação mais ou menos desesperada era a formação dum grupo salvacionista sob a conduta de um chefe messiânico.

É que entre o excedente de população que vivia à margem da sociedade existiu sempre a tendência pronunciada para tomar como chefe um leigo, ou talvez um frade ou monge apostata, que se impusesse, não apenas como um santo homem, mas também como um profeta e salvador ou mesmo como um deus em vida. Por força das inspirações ou revelações que ele pretendia serem de origem divina, este chefe decretaria para os seus seguidores uma missão comum de vastas dimensões e de importância à escala do mundo. A convicção de terem tal missão, de serem divinamente nomeados para realizarem uma tarefa prodigiosa, vinha dar aos desorientados e aos frustrados novos rumos e novas esperanças. Não somente lhes dava um lugar no mundo, mas um lugar que era único e cheio de brilho e glória. Uma tal associação fraterna via-se a si própria como uma elite à parte e acima dos restantes mortais, partilhando dos extraordinários méritos do seu chefe, bem como dos seus poderes miraculosos. Além de que a missão que mais atraía estas massas dos estratos mais necessitados da população era — naturalmente — uma missão que pretendia culminar na total transformação da sociedade. No imaginário escatológico que herderam do passado distante, que era o mundo esquecido do Cristianismo primitivo, esta gente encontrou um mito social como não havia outro mais adaptado às suas necessidades.

Tal foi o processo que, depois da sua primeira ocorrência na região entre os rios Soma e Reno, haveria de repetir-se nos séculos posteriores no Sul e no Centro da Alemanha e, mais posteriormente ainda, na Holanda e na Vestefália. Em todos os casos ocorreria em circunstâncias semelhantes — quando a população estava a aumentar, a industrialização a realizar-se, os laços sociais tradicionais e enfraquecerem-se ou a desfazerem-se e quando a diferença entre os ricos e os pobres estava a tornar-se um abismo. E então, em todas estas áreas assim afectadas, um sentido colectivo de impotência e ansiedade e de ódio subitamente se transformava num impulso frenético para matar os ímpios — o assim trazer à existência, através do sofrimento infligido e do sofrimento suportado, aquele Reino final em que os Santos, reunidos à volta da grande figura protectora do seu Messias, haveriam de gozar felicidade e riqueza, segurança e poder por toda a eternidade.

Os pobres nas primeiras cruzadas

O meio século que viu os messias Tanchelm de Antuérpia e Eon da Bretanha viu igualmente as primeiras eclosões do que poderemos chamar, sem qualquer reserva, o messianismo dos pobres. E o contexto foi fornecido pelas duas primeiras cruzadas, de 1096 e 1146.

Quando o Papa Urbano II convocou os cavaleiros da Cristandade para a Cruzada, soltou nas massas esperanças e ódios que se haveriam de exprimir de modos completamente alheios às intenções da política papal. O principal objectivo do famoso apelo de Urbano em Clermont, em 1095, era o de fornecer a Bizâncio os reforços de que necessitava para expulsar os Turcos da Ásia Menor, esperando que, assim, a Igreja Oriental reconhecesse a supremacia de Roma, em ordem à restauração da unidade da Cristandade. Em segundo lugar, a intenção era a de proporcionar à nobreza, especialmente da sua França nativa, um tubo de escape alternativo para as energias marciais que continuavam a espalhar a devastação por toda a parte. O momento era bem apropriado, pois que o Concílio de

Clermont se tinha ocupado largamente das tréguas de Deus, essa engenhosa invenção com que a Igreja havia, durante meio século, procurado limitar as guerras feudais. Por isso, além dos clérigos, eram numerosos os pequenos pobres que tinham vindo a Clermont, e foi antes de mais a estes que, no último dia do Concílio, o Papa se quis dirigir.

O Papa oferecia recompensas impressionantes àqueles que partissem na Cruzada. Um cavaleiro que com boas intenções o fizesse obtinha a remissão das penas temporais de todos os seus pecados; e se morresse a lutar, todos os pecados lhe seriam perdoados. E também não faltavam as recompensas materiais. Não eram só os camponeses que se viam a braços com a densidade populacional; uma das razões das permanentes guerras entre os nobres era uma muito real escassez da terra. Muitas vezes os filhos mais novos não recebiam nenhum património e não tinham outro remédio senão tentar a sua sorte. Segundo um testemunho, o próprio Urbano estabelecia o contraste entre a indigência actual de muitos nobres e a prosperidade de que poderiam gozar quando tivessem conquistado novos e bons feudos nas terras do Sul. Seja como for, o certo é que uma tal consideração pesou junto de muitos cruzados. E todavia parece claro que já entre os prelados e clérigos e nobres que escutaram o apelo de Urbano em Clermont algo fermentava que não era simplesmente uma expectativa de lucro espiritual ou material para o indivíduo. Ao escutar esse apelo, a assembleia foi varrida por emoções de uma força avassaladora. Foram milhares os que gritaram a uma só voz: «Deus le volt!» — «Deus o quer!» Cercando o Papa e ajoelhando-se diante dele, pediam licença para tomar parte na guerra santa. Um cardeal caiu sobre os joelhos e recitou o *Confiteor* em nome de toda a multidão, que, ao repeti-lo em eco, rebentava em lágrimas e era agitada de tremores e convulsões. Por um momento, reinou nessa assembleia predominantemente aristocrática uma atmosfera de entusiasmo colectivo do mesmo género daquele que haveria de tornar-se normal entre os contingentes do povo comum que mais tarde se formariam.

Na verdade, o apelo de Clermont foi apenas o princípio de um movimento imediato retomado por numerosos pregadores. A Cruzada continuou a ser pregada à nobreza pelo próprio Urbano, que consagrou vários meses a viajar através da França para o efeito, e pelos bispos que tinham regressado de Clermont às suas dioceses. E também era pregada ao povo comum por uma quantidade de *prophetæ*, homens que, embora não dotados de nenhuma autorização oficial, tinham o prestígio que sempre acompanhou o ascetismo milagreiro. O mais famoso destes «profetas» foi Pedro, o Eremita. Nascido perto de Amiens, levava uma vida de grande ascetismo, primeiro como monge e depois como eremita. Andava descalço e nunca tocava carne ou vinho. Homem de pequena e franzina estatura e de longa barba, tinha uma presença imponente e uma grande eloquência; de tal maneira que, segundo alguém que o conheceu, cada uma das suas palavras e acções tinha como que o selo da divindade. Exercia uma irresistível fascinação sobre as massas, que se comprimiam à sua volta, procurando tirar do burro que ele montava um pêlo que fosse como relíquia preciosa. A história da sua vida estava toda adornada de mitos. Assim, dizia-se que muito antes de o Papa haver falado, já Pedro tinha estado em Jerusalém. Na Igreja do Santo Sepulcro, Cristo aparecera-lhe e dera-lhe uma carta encarregando-o de convocar a Cruzada. Ele contribuiria, aliás, para o mito, mostrando a Carta Celeste sempre que pregava. O seu sucesso como propagandista não tinha limi-

tes. A sua passagem pelo Norte da França fez surgir um exército de cruzados. A gente apressou-se a vender os seus haveres para comprar armas e equipamentos de viagem; depois, quando acabaram os meios de subsistência, iniciou a marcha. Em Março de 1096 — quatro meses antes da Cruzada oficial dos barões — Pedro marchou do território Francês para o território Alemão à cabeça da horda que ele havia inspirado. E entre tanto outras hordas se iam formando à volta de outros chefes, no Norte da França, na Flandres e ao longo do Reno.

O exército em que o Papa pensara deveria ser um exército formado pelos cavaleiros e seus dependentes, todos treinados na arte da guerra e convenientemente equipados; e quase todos os nobres que responderam à convocação papal de facto se prepararam para a campanha de uma maneira sóbria e realista. Já as hordas reunidas pelas pregações dos *prophetæ* eram formadas por gente cuja falta de qualificações militares era somente igualada pela sua impetuosidade. Essa gente tinha, aliás, todas as razões para partir e nenhuma para ficar. Pobre na sua grande maioria, vinha de regiões sobrepopuladas onde o destino dos pobres era uma insegurança permanente. Além de que, na década 1085-1095, a vida havia sido muito mais dura que habitualmente. Precisamente no Nordeste da França e no Oeste da Alemanha, tinha havido uma série ininterrupta de inundações, de secas e de fomes. Também desde 1089 a população tinha vivido sob a terror constante de uma sorte de peste particularmente nefasta, que, de súbito e sem causa aparente, atingia uma cidade ou aldeia levando a maioria dos habitantes a uma morte agoniosa. As reacções das massas a tais calamidades foram as habituais: a gente reunia-se em grupos de devoção e penitência em torno dos eremitas e outros santos homens e entregava-se a uma procura colectiva da salvação. O aparecimento súbito dos *prophetæ* que pregavam a Cruzada deu a estas massas aflitas a possibilidade de formar grupos de salvação numa escala muito mais vasta e ao mesmo tempo escapar das terras onde a vida se tinha tornado intolerável. Tanto homens como mulheres acorriam a juntar-se ao novo movimento. Muitas vezes, eram famílias inteiras que partiam, com as crianças e os bens familiares levados em carroças. E à medida que as hordas cresciam, vinham ainda engrossá-las todas as espécies não definíveis de aventureiros — monges renegados, mulheres disfarçadas de homens e muitos assaltantes e ladrões.

Para tais hordas a Cruzada significava algo de muito diverso daquilo que significava para o Papa. Os *pauperes*, como os cronistas lhes chamam, não estavam muito interessados em ir ajudar os Cristãos de Bizâncio, mas sim, e apaixonadamente, em alcançar, tomar de assalto e ocupar Jerusalém. A cidade que era a mais santa do mundo para os Cristãos tinha estado nas mãos dos Muçulmanos durante cerca de quatro séculos e meio. E embora a possibilidade de a retomar pareça ter tido um papel pouco importante no plano original de Urbano, era praticamente uma tal perspectiva que intoxicava as massas dos pobres. A seus olhos, a Cruzada era uma peregrinação armada e militante, a maior e mais sublime das peregrinações. Durante séculos que uma peregrinação ao Santo Sepulcro era considerada como uma forma de penitência singularmente eficaz e durante o século XI tais peregrinações haviam sido organizadas colectivamente: os penitentes tendiam a viajar, não individualmente ou em pequenos grupos, mas em bandos hierarquicamente organizados sob o comando dum chefe. Por vezes — nomeadamente em 1033 e 1064 — tinham lugar grandes peregrinações de massa que envolviam muitos milhares de pessoas.

Pelo menos em 1033, os primeiros a ir foram os pobres e entre eles havia muitos que foram com a intenção de permanecer em Jerusalém até à morte. Também nas Cruzadas, os pobres, ou pelo menos muitos deles, não pensavam em voltar mais às suas casas: a intenção era tomar Jerusalém das mãos dos infiéis e aí estabelecer uma cidade cristã. Todos os que tomavam parte na Cruzada usavam uma cruz cosida na roupa por fora — o que constitui a primeira insígnia usada por um exército nos tempos pós-clássicos e o primeiro passo no sentido dos modernos uniformes militares, mas, ao passo que para os cavaleiros tal cruz era um símbolo da vitória cristã numa expedição militar de duração limitada, os pobres eram levados a pensar na sentença: «Toma a tua cruz e segue-me!» Para eles, a Cruzada era antes de tudo uma colectiva *imitatio Christi*, um sacrifício colectivo que haveria de ter a sua apoteótica recompensa colectiva em Jerusalém.

É que a Jerusalém que obsessionava a imaginação destes pobres não era uma cidade meramente terrena mas antes o símbolo de uma prodigiosa esperança. E assim tinha sido desde o momento em que o ideal messiânico dos Hebreus tinha começado a tomar forma no século VIII antes de Cristo. Já pela boca de Isaías tinha o Senhor ordenado aos Hebreus:

«Alegrai-vos com Jerusalém (...) a fim de que sugueis até à saciedade o leite das suas consolações e saboreeis com delícias os peitos da sua glória (...) vou fazer correr por ela a paz como um rio (...) Os seus filhinhos serão levados ao colo, e acariciados sobre o seu regaço. Como uma mãe consola o seu filho, assim Eu vos consolarei; e em Jerusalém sereis consolados» (Is., 66, 10-13).

Nas profecias de período pós-exílico e nos apocalipses, o reino messiânico é imaginado como tendo o seu centro numa Jerusalém futura reconstruída em grande magnificência. Todo este antigo imaginário Judaico viria reforçar o grande significado emotivo que em qualquer caso Jerusalém possuía para os Cristãos medievais. Quando, uma geração depois do acontecimento, um monge comporia o apelo que ele imaginou ter sido feito por Urbano em Clermont, faria falar o Papa da Cidade Santa, não apenas como do lugar para sempre ilustrado pelo Advento, Paixão e Ascensão de Cristo, mas também como o «umbigo do mundo, terra fértil entre todas as outras, semelhante a um outro paraíso de delícias», como «a cidade régia colocada no centro do mundo», agora cativa e pedindo auxílio na ânsia de libertação. E mesmo para os teólogos Jerusalém era também uma «figura» ou símbolo da cidade celeste «feita de pedras preciosas» que, segundo o Apocalipse, havia de substituí-la no fim dos tempos. Não admira, por isso, que — como observavam os contemporâneos — nas mentes do povo simples a ideia da Jerusalém terrestre aparecesse tão confundida e transmutada pela da Jerusalém Celeste a ponto de a própria cidade Palestina surgir como um reino miraculoso, onde abundavam as bênçãos tanto espirituais como materiais. Como também não admira que ao longo da sua peregrinação as crianças dessas massas dos pobres gritassem cada vez que viam uma cidade ou um castelo: «Já é Jerusalém» — enquanto lá alto nos céus se avistava uma misteriosa cidade para onde acorriam vastas multidões delirantes.

Enquanto no Norte da França, na Flandres e no vale do Reno os pobres se constituíam em bandos autónomos, na área densamente povoada e urbanizada que era Provença eles afluíam em correntes

ao exército do Conde Raimundo de Toulouse. E o resultado foi ter-se desenvolvido nesse exército uma exaltação tão intensa como a que prevalecia nas hordas que seguiam os *prophetæ*. Tanto no Norte como no Sul, os pobres que iam para a Cruzada consideravam-se a si mesmos como a elite dos cruzados, como um povo eleito por Deus de uma maneira que não tinha sido a dos barões. Quando no momento crítico do cerco de Antioquia, S. André veio anunciar a boa nova de que a Santa Lança estava enterrada numa das igrejas da cidade, foi a um pobre camponês provençal que ele apareceu. E quando o camponês, consciente do seu baixo estado, hesitava em transmitir a notícia aos chefes nobres, ouviu estas palavras do santo: «Deus escolheu-vos a vós (pobre povo) entre todas as gentes como espigas de trigo que são retiradas do meio de um campo de aveia; pois que, no que toca a méritos e graça, vós superais todos os que existiram antes de vós e depois de vós não-de existir, da mesma maneira que o ouro supera a prata». Raimundo de Aguilers, que narra a história, aproxima-se dos cronistas na maneira como partilha a perspectiva dos pobres. Parece-lhe natural que quando algum dos pobres é morto se encontrem cruces milagrosas nas suas omoplatas; e quando fala da *plebs pauperum* é sempre com um certo temor, como se se tratasse dos Escolhidos de Deus.

A auto-exaltação dos pobres aparece ainda mais claramente nessas histórias curiosas, compostas de factos e de lendas, que eram contadas a respeito do povo chamado «Tafurs». Uma grande parte — provavelmente a maior parte — da Cruzada do Povo pereceu na sua viagem através da Europa; mas sobreviveram os bastantes para formarem na Síria e na Palestina um corpo de vagabundos — que é o que a misteriosa palavra «Tafur» parece querer significar. Descalços, desgrenhados, vestidos de trapos, cobertos de feridas e de imundice, vivendo de raízes e ervas e por vezes também dos cadáveres grelhados dos seus inimigos, os «Tafurs» constituíam um bando tão feroz que todo o país por onde eles passassem ficava completamente devastado. Demasiado miseráveis para possuírem espadas e lanças, utilizavam barras de chumbo, varas ponteagudas, facas, machados, pás, enxadas e catapultas. Quando combatiam rangiam os dentes como para significar que haveriam de comer os seus inimigos, vivos ou mortos. Os Muçulmanos, que defrontavam os barões das cruzadas sem pavor, tinham um medo terrível dos «Tafurs» de quem diziam que «não eram Francos, mas demónios vivos». E os próprios cronistas cristãos — clérigos ou cavaleiros que sobretudo se interessavam pelos feitos dos príncipes — admitindo embora a eficiência dos «Tafurs» nas batalhas, olhavam-nos com um misto de receio e embaraço. E, todavia, se consultarmos um poema épico escrito do ponto de vista dos pobres, veremos que os «Tafurs» são retratados como um Povo Santo e como «muito mais dignos e valorosos que os cavaleiros».

Os «Tafurs» aparecem como tendo um rei, *le roi Tafur*, que teria sido um cavaleiro normando que abandonara o cavalo, as armas e armadura por um vestido de sarapilheira e uma foice. Pelo menos a princípio, fora um asceta para quem a pobreza tinha todos os valores místicos que a mesma haveria de possuir para S. Francisco e seus discípulos. O rei Tafur inspeccionava periodicamente os seus homens. Aqueles que fossem encontrados com dinheiro eram expulsos da companhia e iam comprar armas e juntar-se ao exército profissional sob a chefia dos barões, ao passo que aqueles que com maior convicção tinham renunciado a toda a propriedade eram admitidos como membros do «colégio»

ou círculo mais íntimo dos seguidores. Era precisamente por causa da sua pobreza que os «Tafurs» se julgaram destinados a tomar a Cidade Santa: «Os mais pobres é que a não-de tomar, para que apareça claramente que o Senhor Deus não presta atenção aos homens sem fé e com presunção». Porém, alardeando embora os méritos da sua pobreza, esses pobres estavam cheios de avidez. Os despojos tomados aos infiéis não eram ressentidos como diminuindo as suas pretensões aos favores divinos mas, ao contrário, como uma prova da realidade desse favor. Depois de uma escaramuça vitoriosa às portas de Antioquia, os pobres provençais galopavam a cavalo por entre as tendas para mostrar aos seus companheiros que a sua pobreza chegara ao fim; outros, vestidos com duas ou três peças de seda, louvavam a Deus como sendo Aquele que concede a vitória e os bens». E quando o rei Tafur conduziu o último assalto a Jerusalém, não cessa de gritar: «Onde estão os pobres que desejam a propriedade? Que venham comigo!... Porque hoje, com o auxílio de Deus, ganharei o bastante para carregar muitos animais». E depois, quando os Muçulmanos fogem com os seus tesouros ao longo das muralhas da cidade conquistada para atraírem os cristãos para o largo, vemos que os «Tafurs» não podem resistir: «Estamos porventura na prisão?», grita o rei; «Vemo-los partir com os tesouros e nada fazemos... Que me importa se morro, se estou a fazer o que tenho vontade de fazer?» E invocando S. Lázaro — o Lázaro da parábola, que os pobres da Idade Média fizeram seu santo padroeiro — conduziria a sua horda para fora da cidade e para a catástrofe.

Em todas as cidades que tomavam, os «Tafurs» pilhavam tudo o que podiam, violavam as mulheres Muçulmanas e praticavam indiscriminados massacres. Os chefes oficiais da Cruzada não tinham sobre eles a menor autoridade. Quando o Emir de Antioquia protestava contra o canibalismo dos «Tafurs», a única desculpa dos príncipes era: «Nós todos juntos somos incapazes de domar o Rei Tafur». E na verdade parece que os barões tinham bastante medo dos «Tafurs» e não esqueciam de se armarem bem antes de se aproximarem deles. Era isto o essencial do que se passava; porém, segundo as histórias contadas do ponto de vista dos pobres, os grandes príncipes vêem o Rei Tafur, não tanto com ansiedade e temor, como com humildade e reverência. É assim que encontramos o Rei Tafur exortando os barões hesitantes a atacarem Jerusalém. «Senhores meus, que estamos para aqui a fazer? Estamos a adiar demasiadamente o nosso ataque contra esta cidade e a sua população pérfida. Estamos a comportar-nos como falsos peregrinos. Se a coisa só dependesse de mim e dos pobres, já os pagãos teriam descoberto em nós os piores vizinhos que jamais tiveram!» Tão impressionados ficaram os príncipes que lhe pedem para dirigir o primeiro ataque; e quando, coberto de ferimentos, é retirado do campo de batalha, reúnem-se ansiosamente à sua volta. O Rei Tafur é ainda mostrado como algo acima do mais potente dos guerreiros. Muitas vezes aparece associado com um *propheta* — numa das versões, é Pedro, o Eremita, noutra, um bispo imaginário com a insígnia que os pobres adoptaram, ou seja, a Sagrada Lança. E claramente possui uma qualidade sobrenatural que o situa acima de todos os príncipes. Quando — na história em edição para os pobres — Godofredo de Bolhão está para tornar-se rei de Jerusalém, é o Rei Tafur que os barões escolhem como personagem «mais alta» para realizar a coroação. Ele assim faz dando a Godofredo um ramo de espinhos em memória da Coroa de Espinhos: Godofredo presta homenagem e jura que governará Jeru-

salém como um feudo exclusivo do Rei Tafur e de Deus. E quando os barões, pensando que já sofreram bastante, querem voltar para as suas mulheres e os seus domínios, o Rei Tafur não abandonará Jerusalém mas jura que permanecerá, com o seu exército dos pobres, para defender o novo rei e o seu reino. Em todos estes incidentes puramente imaginários, o rei-mendigo torna-se o símbolo da imensa e irracional esperança que tinha levado a *plebs pauperum* através de durezas e provações inexprimíveis à Cidade Santa.

A realização de uma tal esperança exigia sacrifícios em grande escala — não apenas a auto-imolação dos cruzados, mas também o massacre dos infiéis. Mesmo que o Papa e os príncipes tivessem em mente uma campanha com objectivos mais limitados, na realidade a campanha tendia sempre a tornar-se aquilo que o povo comum queria que ela fosse: uma guerra para exterminar «os filhos de prostitutas», a «raça de Caim», como o Rei Tafur chamava aos Muçulmanos. Não era inédito para os cruzados capturar todos os camponeses de uma determinada região e oferecer-lhes a escolha entre converterem-se imediatamente ao Cristianismo ou serem imediatamente mortos — «feito o qual, regressavam os nossos Francos cheios de alegria». A queda de Jerusalém foi seguida de um grande massacre; à excepção do governador e da sua guarda, que conseguiram comprar as suas vidas e foram escolhidos para fora da cidade, todos os Muçulmanos — homens, mulheres e crianças — foram mortos. No Templo de Salomão e à sua volta, «os cavalos nadavam em sangue até aos joelhos e mesmo até às rédeas: foi um justo e maravilhoso julgamento de Deus que no mesmo lugar que ouvira tantas blasfémias recebesse o sangue dos que as tinham profetizado». Quanto aos Judeus de Jerusalém, que tinham procurado refúgio na principal sinagoga, foi ateado fogo ao edifício e todos eles morreram queimados vivos. Chorando de alegria e entoando cânticos de louvor, os cruzados marcharam em procissão para a Igreja do Santo Sepulcro; «Oh! novo dia, dia de júbilo e alegria eterna... Esse dia, que será famoso pelos séculos dos séculos, transformou os nossos sofrimentos e privações em alegria e exultação; esse dia que foi a confirmação do Cristianismo, a aniquilação do paganismo, e a renovação da nossa Fé!» Todavia, havia ainda um punhado de infiéis que tinham sobrevivido, refugiando-se sob o telhado da mesquita de al-Aqsa. O célebre cruzado Tancredo prometeu-lhes as vidas em troca de um pesado resgate e dera-lhes o seu estandarte como salvo-conduto; Tancredo, porém, não pôde fazer mais que presenciar furiosamente os soldados comuns que escalaram o muro da mesquita e decapitaram todos os homens e mulheres que ainda não se haviam precipitado a si mesmos para a morte.

Estes acontecimentos far-nos-ão parecer natural que o primeiro grande massacre dos Judeus europeus tivesse tido lugar durante a Primeira Cruzada. O exército oficial da Cruzada, que era formado pelos barões e seus dependentes, não teve nenhuma parte neste massacre, que foi perpetrado inteiramente pelas hordas constituídas pelo despertar dos *prophetae*. Como observa um cronista, quando a Cruzada nasceu, «a paz foi firmemente estabelecida em todos os lados e os Judeus foram imediatamente atacados nas cidades onde viviam». Diz-se que mesmo nos princípios do movimento das cruzadas, as comunidades judaicas de Ruão e de outras cidades francesas tiveram a escolha entre a conversão e o massacre. Seria, porém, nas cidades episcopais ao longo do Reno que

haveriam de ter lugar os ataques mais violentos. Aí, como ao longo de todas as rotas comerciais da Europa Ocidental, os comerciantes Judeus tinham-se estabelecido desde há séculos; e, devido à sua utilidade económica, sempre gozaram dos especiais favores dos arcebispos. Todavia, pelos fins do século XI, em todas estas cidades, a tensão entre os habitantes do burgo e os seus senhores eclesiásticos começava a dar origem a uma turbulência social generalizada. Uma tal atmosfera mostrar-se-ia favorável aos *prophetae* da Cruzada, como se iria em breve ver com Tanchelm.

Nos princípios de Maio de 1096, os cruzados que acampavam fora das portas de Speyer planejaram um ataque aos judeus reunidos na sua sinagoga em dia de Sábado. Foram repelidos e conseguiram matar somente uma dúzia de judeus fora da Sinagoga. O Bispo alojou os restantes no seu castelo e mandou punir alguns dos assassinos. Em Worms, já os judeus foram menos felizes. Também aqui pediram auxílio ao Bispo e aos burgueses prósperos, mas estes foram incapazes de os proteger quando a gente da Cruzada do Povo chegou e dirigiu o povo da cidade num ataque contra o bairro judeu. A sinagoga foi saqueada, as casas assaltadas e todos os ocupantes adultos que recusaram o baptismo foram mortos. Quanto às crianças, algumas foram mortas, outras levadas para receberem o baptismo e serem educadas como cristãos. Alguns judeus tinham-se refugiado no castelo do Bispo e quando também este foi atacado, o Bispo ofereceu-se para os baptizar e assim salvar-lhes as vidas; porém, a comunidade preferiu suicidar-se em conjunto. Ao todo, cerca de oitocentos judeus terão perecido em Worms.

Em Mogúncia, onde vivia a maior comunidade judaica da Alemanha, os acontecimentos desenrolaram-se de maneira muito semelhante. Também aí os judeus começaram por ser protegidos pelo Arcebispo, o principal senhor leigo e os burgueses ricos da cidade, mas finalmente foram forçados pelos cruzados, apoiados pelos habitantes mais pobres, a escolher entre o baptismo e a morte. O Arcebispo e todo o seu pessoal fugiram, com medo de serem mortos. Entre os judeus, mais de mil homens e mulheres pereceram, quer pelo suicídio quer às mãos dos cruzados. Das cidades do Reno, um bando de cruzados marchou na direcção de Trier. O Arcebispo pronunciou um sermão em que pedia que os judeus fossem poupados; o resultado foi que ele mesmo teve de fugir da Igreja. E também aqui, embora alguns judeus aceitassem ser baptizados, a grande maioria pereceu. Os cruzados marcharam para Metz, onde mataram mais alguns judeus, e pelos meados de Junho voltaram a Colónia. A comunidade judaica tinha-se ido esconder nas aldeias das proximidades; seriam, porém, descobertos pelos cruzados e massacrados às centenas. Entretanto, outros bandos de cruzados, caminhando para Leste, tinham imposto o baptismo pela força às comunidades judaicas de Regensburg e Praga. Ao todo, o número de judeus que pereceram nos meses de Maio e Junho de 1096 é calculado entre quatro e oito mil.

Era o começo de uma tradição. Enquanto, em 1146, o rei Luís VII e a nobreza francesa preparavam a Segunda Cruzada, a população matava judeus na Normandia e na Picardia. Entretanto, um monge renegado chamado Rodolfo veio de Hainaut para o Reno, onde convocou as massas para participarem numa Cruzada do Povo começando por matar os Judeus. Como nos tempos da Primeira Cruzada, a fome estava a levar o povo ao desespero. E como de todos os *prophetae* que tiveram êxito, dizia-se de Rodolfo que realizava milagres e era favorecido de revelações divinas, pelo que as multidões esfomeadas acorriam para a

sua volta. Foram ainda as cidades episcopais com os seus amargos conflitos internos — Colónia, Mogúncia, Worms, Speyer e também desta vez Estrasburgo e, com a passagem da Cruzada por lá, Würzburgo — que se mostraram o terreno mais fértil para a agitação antijudaica. Daqui o movimento se haveria de espalhar a outras cidades da Alemanha e da França. Como o haviam feito meio século antes, os Judeus pediram auxílio aos bispos e aos burgueses prósperos. Estes fizeram o que puderam; mas os *pauperes* não desanimavam tão facilmente. Em muitas cidades, a população estava perto da insurreição aberta e parecia que uma outra terrível catástrofe estava para cair sobre os Judeus, quando S. Bernardo interveio e, com todo o peso do seu prestígio, insistiu na necessidade de parar com o massacre.

Mas até S. Bernardo, não obstante toda a sua extraordinária reputação de santo e de taumaturgo, quase não conseguia controlar a fúria do povo. Quando enfrentou Rodolfo em Mogúncia e, como abade que era, lhe ordenou que regressasse ao mosteiro, o povo quase que pegava em armas para proteger o seu *propheta*. Daí por diante, os massacres de judeus passariam a ser uma característica normal das Cruzadas Populares, em oposição às Cruzadas dos Cavaleiros; e não será difícil entender-se porquê. Embora os *paupers* pudessem saquear livremente os judeus que matavam (como faziam em relação aos Muçulmanos), não era certamente a pilhagem o seu objectivo principal. É uma crónica judaica que regista que, durante a Segunda Cruzada, os cruzados lançavam aos judeus este apelo: «Vinde até nós, de maneira a formarmos um só povo!» e parece certo que um judeu poderia sempre conservar a vida e a propriedade se aceitasse o baptismo. Por outro lado, dizia-se que quem quer que matasse um judeu que recusava o baptismo tinha todos os seus pecados perdoados; e até havia aqueles que se sentiam indignos de participar numa cruzada antes de terem morto pelo menos um judeu. São bem característicos alguns comentários dos cruzados que até nós chegaram: «Pusemo-nos em marcha para combater os inimigos de Deus no longínquo Oriente e eis que os seus piores inimigos, os Judeus, estão mesmo aqui diante dos nossos olhos. Há que liquidá-los em primeiro lugar». «Vós sois os descendentes daqueles que mataram e crucificaram o nosso Deus. E o próprio Deus disse: Dias virão em que os meus filhos hão-de vingar o meu sangue. Os seus filhos somos nós e a nós compete realizar esta vingança sobre vós, que vos mostrastes obstinados e blasfemas para com ele... Deus abandonou-vos e para nós voltou os raios da sua luz, adoptando-nos como o seu próprio povo».

Sem sombra de dúvida que fala a mesma convicção que procurou transformar a Primeira Cruzada num movimento de total destruição do Islão.

CAPÍTULO 4

OS SANTOS CONTRA AS HOSTES DO ANTICRISTO

Salvadores dos Últimos Dias

Embora sejam pouco numerosos os documentos relativos a este período, são suficientes para mostrar que nas Cruzadas do Povo actuava um forte fermento escatológico, pois que os *pauperes* sem dúvida se consideravam como actores na prodigiosa consumação para que todas as coisas caminhassem desde o início dos tempos. De todos os lados estavam atentos aos «sinais» que haveriam de assinalar o princípio dos Últimos Dias e à «Última Trombeta que haveria de proclamar a vinda do Justo Juiz». Pareciam sobretudo fascinados pela profecia do grande imperador que, nos Últimos Dias, haveria de viajar para Jerusalém, fazendo tudo o que podiam para se persuadirem a si mesmos que estavam a ser conduzidos por este misterioso monarca.

Originalmente, nas profecias gregas que circulavam no Oriente, o Último Imperador era um Imperador Romano que reinava a partir de Constantinopla. Porém, quando, no século VIII, em Paris, o *Pseudo-Methodius* foi traduzido para latim, eram necessárias novas interpretações. Era de esperar que, à medida que o Imperador dos Últimos Dias tomasse o seu lugar no imaginário escatológico do Ocidente, ele deixasse de ser um bizantino. Do ponto de vista da Europa Ocidental, o Imperador em Constantinopla era uma figura demasiado remota e vaga. Por outro lado, o Ocidente podia convencer-se de que, na aquisição por Carlos Magno do título imperial, se testemunhava a ressurreição do Império Romano. O abismo aberto pela deposição do último Imperador Ocidental, havia mais de três séculos, parecia ter sido magnificamente preenchido quando, em S. Pedro em Roma no dia de Natal de 800, Carlos, rei dos Francos e rei dos Lombardos, fora coroado Imperador dos Romanos. A partir daí, era possível imaginar o Imperador dos Últimos Dias como um monarca ocidental, mesmo se Carlos Magno não deixou nenhum império territorial atrás dele. Quer na parte dos domínios de Carlos Magno que se haveriam de tornar a França, quer na parte dos que se haveria de tornar a Alemanha, as gentes continuavam a sonhar num grande imperador que se levantaria no meio delas e pelo qual se realizariam as profecias sibilinas.

Pelos fins do século XI, à medida que a ideia da cruzada ia tomando forma, tais imagens assumiram um novo carácter de iminência e de urgên-

cia. Alguns anos antes da Primeira Cruzada, vamos encontrar Benzo, Bispo de Alba, predizer que Henrique IV, que reinava como Rei germânico e Imperador Romano, haveria de conquistar Bizâncio, derrotar os infiéis e marchar sobre Jerusalém. Aí haveria de encontrar o Anticristo e o derrubaria, passando a reinar sobre um império universal até ao fim do mundo. Vindo de um prelado com mentalidade política que era um ardente partidário do Imperador na sua luta contra o Papado, tais palavras não deveriam talvez ser tomadas à letra; mas quando, pouco tempo depois, os *pauperes* se juntaram para a Cruzada numa atmosfera de febril excitação, as velhas profecias sibilinas ressurgiram com um impressionante dinamismo. Como um abade erudito desdenhosamente observava, graças às actividades dos falsos profetas esta gente tinha a cabeça cheia de histórias sobre a ressurreição de entre os mortos de Carlos Magno com a finalidade de conduzir a Cruzada.

Na verdade, acumulava-se um incrível folclore em torno da formidável figura do primeiro carolíneo. Carlos Magno seria olhado, antes de mais, como o heróico campeão de Cristo, como incansável defensor da Cristandade contra a potência armada do Islão; e na segunda metade do século XII quase se veio a acreditar universalmente que ele conduzia outrora uma Cruzada a Jerusalém, pusera os infiéis em fuga e aí repusera os Cristãos que haviam sido expulsos. Vários cronistas narram que os cruzados de 1096 seguiram pela estrada que Carlos Magno teria construído nessa ocasião. Além disso, era muito partilhada a crença de que Carlos Magno de facto nunca morrera mas estava apenas a dormir, ou em Aix-la-Chapelle ou nas entranhas de alguma montanha, até chegar a hora do seu regresso ao meio dos homens. E não era difícil aos pregadores populares que recrutavam para a Cruzada combinar todas estas lendas com as profecias sibilinas e levar o povo comum a ver em Carlos Magno esse grande imperador que havia de sair do seu sono, derrubar o poder do Islão e instaurar a idade da felicidade que precederia o fim. Tornar-se-ia também este *Carolus redi-vivus*, nas mãos dos *prophetae*, um rei-mendigo e padroeiro dos pobres, comparável ao Rei Tafur, que, nada tendo, era todavia «o maior» e tinha a própria Jerusalém para si? Não o sabemos; o que sabemos é que os pobres eram certamente capazes de transformar o imperador adormecido do *Pseudo-Methodius*, segundo os seus desejos, num salvador que, não somente aniquilaria os infiéis, mas também exaltaria os humildes. O que eles fariam tantas vezes nos séculos posteriores, porque não o teriam feito já por ocasião da Primeira Cruzada?

Os *pauperes* achavam o Último Imperador tão indispensável para a realização das suas esperanças mais profundas que o viam, não apenas no fantasma de Carlos Magno ressuscitado, mas por vezes até nos homens vivos que eram os chefes actuais da Cruzada. A gigantesca imagem messiânica era projectada em Godofredo de Bulhão, Duque da Baixa Lorena, nesse político obstinado que foi Raimundo de St. Gilles, Conde de Toulouse, e provavelmente também no cavaleiro normando que haveria de tornar-se no Rei Tafur. E parece sobretudo claro que o homem que inspirou os grandes massacres dos Judeus nas cidades ao longo do Reno, Emico ou Emmerich, Conde de Leiningen, se impôs aos seus seguidores como o Imperador dos Últimos Dias. Tratava-se de um barão feudal conhecido pela sua ferocidade mas que pretendia ter vindo para a Cruzada por visões e revelações da parte de Deus. Um dia viera ter com ele um mensageiro de Cristo e gravara-lhe na carne um sinal — sem

dúvida o clássico sinal da eleição divina, a cruz nas ou entre as espáduas, sinal que se acreditava que Carlos Magno trouxera e que o Último Imperador havia de trazer. Emico pretendia que essa marca era o sinal de que o próprio Cristo o conduziria à vitória e que oportunamente lhe poria uma coroa sobre a cabeça; coroa esta que haveria de ter lugar nas regiões do Sul da Itália onde reinava o Imperador Bizantino. Que significava tudo isto senão que este pequeno senhor germânico estava a tomar para si o papel que o bispo Benzo tinha tentado em vão impor ao imperador Henrique — ou seja, que ele tinha decidido ser o imperador escatológico que haveria de reunir os impérios ocidental e oriental e tomar o caminho de Jerusalém? Na realidade, a expedição de Emico seria pouco gloriosa. A sua horda de *pauperes* — Alemães, Franceses, Flamengos, Lorenos — nunca chegaria a Ásia Menor, sendo posta em debanda pelos Húngaros; e ele voltaria para casa sozinho. Todavia, nunca uma certa aura de sobrenatural deixou de estar pendente sobre a cabeça de Emico. Anos depois de ter sido morto, em 1117, acreditava-se que continuava ainda alguma espécie de existência numa montanha perto de Worms, donde era visto sair de tempos a tempos no meio de um bando armado — lenda esta que evidentemente sugere que a imaginação popular insistia em transformá-lo no herói dormente que algum dia há-de regressar.

Quanto à Segunda Cruzada, nenhuma dúvida poderia existir sobre quem seria o melhor candidato para o papel do Último Imperador. Enquanto, na Primeira Cruzada, não tomara parte nenhum monarca, já quando o papa Eugénio clamou por auxílio para o aflito reino de Jerusalém meio século mais tarde, Luís VII de França responderia com grande entusiasmo. No dia de Natal de 1145, o rei fez voto de cruzado na abadia real de St. Denis no meio de cenas de grande fervor popular. Desde o fim do século que circulavam novas versões dos oráculos *Tiburtina*, segundo as quais um futuro rei da França haveria de reinar sobre o Império do Ocidente e o Império Bizantino e finalmente, como Imperador dos Últimos Dias, haveria de depor a sua coroa e suas vestes sobre o Gólgota. Nada mais natural do que, quando o entusiasmo da Cruzada de novo invadia as populações da Europa Ocidental, aplicar-se a profecia a Luís VII. Ao mesmo tempo que o *propheta* Rodolfo pregava o massacre dos Judeus, um outro *propheta* espalhara um estranho e misterioso oráculo. Tudo o que se sabia dele é que prometia a Luís as cidades de Constantinopla e «Babilónia» e um império na Ásia Menor — acrescentando que, nessa altura, o seu «L» seria transformado em «C». Porém, tais sugestões são suficientes como indicação de todo um programa escatológico. Luís tornar-se-á imperador do Oriente, reinando sobre Bizâncio. Então conquistará «Babilónia», que nas profecias sibilinas é o símbolo da capital mística dos infiéis, a mansão dos demónios e o lugar de nascimento do Anticristo — uma espécie de equivalente diabólica da Cidade Santa de Jerusalém. Finalmente, tornar-se-á «o rei cujo nome será C» (tal como nas *Tiburtina*) — por outras palavras, aquele Constante novo e ressuscitado que haveria de ser o Imperador dos Últimos Dias.

A influência desse oráculo foi muito grande. Parece que só o estudo dos oráculos sibilinos persuadiu S. Bernardo a superar a sua relutância inicial para pregar a cruzada — e possivelmente sem essa pregação não teria havido a cruzada. O oráculo era, aliás, estudado não somente na França mas também na Alemanha, onde o rei, Conrado III,

não sentia grande entusiasmo pela cruzada; e o próprio rei Luís, não obstante todo o seu fervor, não estava minimamente disposto a aceitar um papel escatológico em toda esta história. E sendo, além disso, um rei verdadeiro e não um simples amador, estava necessariamente envolvido nas intrigas e rivalidades políticas que desde o início acompanharam esta cruzada. O resultado seria que, enquanto os reis da França e da Alemanha se dirigiam para o caricato cerco de Damasco, os *pauperes* eram abandonados, entregues aos massacres e à fome, sem chefes e desorientados, na prossecução solitária da miragem fatal do Reino dos Santos.

As hostes demoníacas

Os *pauperes* que tomavam parte nas Cruzadas do Povo olhavam tanto para as suas vítimas como para os seus chefes nos termos escatológicos a partir dos quais haviam elaborado o seu mito social.

Segundo as tradições joaninas e sibilinas, para que o Milénio pudesse nascer era necessário começar por eliminar a incrudelidade. Num certo sentido, o ideal dum mundo inteiramente cristão é tão velho como o próprio Cristianismo. Porém, o Cristianismo permaneceu, em geral como era nos seus princípios, uma religião missionária, insistindo que a eliminação dos incrédulos deve ser realizada somente através da conversão. As hordas messiánicas que começaram a formar-se nos séculos XI e XII não viam, por seu lado, nenhuma razão para que a eliminação se não pudesse realizar também através da supressão física dos que se não convertessem. Na *Chanson de Roland*, que constitui o documento literário mais impressionante do espírito da Primeira Cruzada, a nova atitude é expressa sem ambiguidades:

« O Imperador tomou Saragoça. Um milhar de Francos foram enviados para fazer buscas na cidade, nas mesquitas e nas sinagogas. Com machados e martelos de ferro destruíram todas as imagens e todos os ídolos; doravante terão acabado todas as magias e feitiçarias. O Rei crê em Deus e deseja servi-lo. Os seus bispos benzem a água e os pagãos são trazidos ao baptistério. Se alguém tenta resistir a Carlos Magno, o Rei manda enforcá-lo ou queimá-lo vivo ou matá-lo à espada ».

Aos olhos dos cruzados *pauperes*, o esmagamento dos Muçulmanos e dos judeus deveria ser o primeiro acto da batalha final que — como já era o caso no imaginário escatológico dos Judeus e dos primeiros Cristãos — haveria de culminar com o esmagamento do próprio Príncipe do Mal. Sobre estas hordas desesperadas, em todas as suas actividades de massacre, pairava sempre a figura do Anticristo. E essa sombra gigantesca e horrível transparece mesmo nas páginas dos cronistas. O Anticristo já nasceu — em qualquer momento pode estabelecer o seu trono no Templo de Jerusalém; e mesmo entre o alto clero há quem tenha discursos semelhantes. E embora tais fantasias pouco ou nada tenham a ver com as intenções do papa Urbano, eram-lhe não obstante atribuídas por cronistas que tentavam descrever a atmosfera em que a Primeira Cruzada fora lançada. É a vontade de Deus — palavras que se punham na boca de Urbano em Clermont — que mediante as fadigas dos cruzados o Cristianismo de novo floresça em Jerusalém nestes Últimos Tempos, de tal maneira que quando o Anticristo aí começar a reinar — o que não tardará — encontre suficientes Cristãos para o combater.

Medida que os infiéis recebiam os seus papéis no drama escatológico a imaginação popular ia-os transformando em demónios. Nos tenebrosos tempos do século IX, quando a Cristandade estava de facto gravemente ameaçada pelo avanço vitorioso do Islão, alguns clérigos tristemente decidiram que Maomé devia ter sido o « precursor » de um Anticristo sarraceno e consideraram os Muçulmanos em geral como os « ministros » do Anticristo. Agora que a Cristandade lançava a sua contra-ofensiva contra o Islão em recuo, a épica popular retratava os Muçulmanos como monstros de cornos à frente e atrás e chamava-lhes demónios sem direito de viver. E se o Sarraceno (ou Turco, seu sucessor) guardou durante muito tempo, na imaginação popular, uma certa qualidade demoníaca, manteve constituir ainda uma figura mais horrível. Judeus e Sarracenos eram considerados como intimamente relacionados, senão idênticos; mas não eram os Judeus que viviam espalhados através da Europa Cristã, eram eles que viriam ocupar o primeiríssimo lugar na demonologia popular. Além de que ocuparam tal lugar durante muito mais tempo — com as consequências que se estenderam de geração para geração — que devem incluir o massacre de milhões de Judeus europeus nos meados do nosso século XX.

Na altura em que começaram a ser atribuídos aos Judeus os traços demoníacos, estavam eles longe de se poderem considerar como recém-chegados à Europa Ocidental. A seguir às lutas desastrosas contra Roma e à destruição da nação Judaica na Palestina, emigrações e deportações em massa haviam trazido grandes quantidades de Judeus para a França para o vale do Reno. Sem terem atingido, nesses países, quer a eminência cultural quer a influência política que possuíam na Espanha dominada pelos Muçulmanos, a sua sorte nos princípios da Idade Média estava longe de poder classificar-se de miserável. Desde o período carolíngio os negociantes judeus operavam entre a Europa e o Médio Oriente no comércio de bens de luxo tais como especiarias, incenso e marfim, havendo também numerosos artesãos judeus. E não há provas de que nesses primeiros tempos, os judeus fossem vistos pelos seus vizinhos Cristãos com qualquer espécie de inimizade ou temor. Pelo contrário, as relações económicas e sociais entre Judeus e Cristãos eram harmoniosas, e não eram raras as amizades pessoais e a colaboração comercial. Com o tempo, os Judeus deram grandes passos no sentido de se adaptarem aos vários países em que habitavam, embora permanecessem sempre Judeus e se recusassem sempre a deixar-se observar pelas populações com quem viviam (o que, aliás, haveria de ser fatal para os seus descendentes).

A recusa de assimilação, fenómeno que se repetiu com todas as gerações de Judeus desde o começo das primeiras dispersões no século VI antes do Cristo, constitui por si só um fenómeno altamente estranho. À excepção parcial dos Ciganos, parece que nenhum outro povo, tão largamente espalhado e sem possuir nem nacionalidade nem território nem sequer uma muito grande homogeneidade étnica, assim tenha conservado indefinidamente a sua entidade e identidade cultural. É possível que a solução para este enigma sociológico se deva encontrar na religião Judaica, a qual — à semelhança do Cristianismo e do Islamismo — além de ensinar os seus adeptos a considerarem-se como o Povo Escolhido de um Deus Único e Onipotente, os ensinava ainda a considerar as desgraças mais catastróficas — derrotas, humilhações, dispersões — como tantos outros sinais dos favores divinos, como tantas outras garantias

de uma futura felicidade colectiva. O que parece ter feito com que os Judeus permanecessem Judeus foi a sua convicção absoluta de que a Diáspora era apenas a expiação prévia de um pecado colectivo, a preparação para a vinda do Messias e para o regresso a uma Terra Santa transfigurada — mesmo se, depois do colapso final do Estado Judaico, vissem em geral essa consumação como pertencendo a um futuro remoto e indefinido. Além disso, e precisamente com a intenção de assegurar a sobrevivência da religião Judaica, foi elaborado todo um ritual que impedia de facto os Judeus de se misturarem com os outros povos. Casar com os não Judeus era proibido, comer com os não Judeus era difícil e até ler um livro não judaico constituía ofensa.

Estas circunstâncias talvez bastassem para explicar por que razão os Judeus constituíam, após tantos séculos de dispersão, uma comunidade claramente reconhecível, unida entre si por um forte sentimento de solidariedade, algo altiva nas suas atitudes para com os estranhos e aderindo ciosamente aos tabus cujo objectivo era precisamente realçar e perpetuar a sua exclusividade. Porém, tal tendência para o isolamento e para a própria conservação não poderão explicar suficientemente o ódio particularmente intenso e permanente que, na Cristandade (e somente na Cristandade), teve por objecto os Judeus mais do que quaisquer outros grupos «marginais»; para isso, haverá que recorrer à inteiramente fantástica imagem do Judeu que de súbito se apoderou da imaginação das novas massas na época das primeiras cruzadas.

A doutrina católica oficial tinha preparado o caminho. A Igreja tenderá sempre a ver a Sinagoga como uma influência perigosa e mesmo um adversário potencial e nunca cessara as suas vigorosas polémicas contra o Judaísmo. Geração após geração, os leigos tinham-se acostumado a ouvir os Judeus serem severamente acusados a partir do púlpito — como perversos, obstinados e ingratos, porque se recusaram a admitir a divindade de Cristo e como portadores do monstruoso crime hereditário da morte de Cristo. Além disso, a tradição escatológica desde há muito que associara os Judeus com o próprio Anticristo. Já nos séculos II e III, teólogos havia que prediziam que o Anticristo seria um judeu da tribo de Dan; e essa ideia tornara-se tão vulgar que, na Idade Média, seria aceite por escolásticos do nível de Tomás de Aquino. O Anticristo, dizia-se, nasceria na Babilónia, cresceria na Palestina, amaria os Judeus acima de todos os outros povos; para os Judeus reconstruiria o Templo de Jerusalém e reuni-los-ia da dispersão. Por seu lado, os Judeus seriam os mais fiéis seguidores do Anticristo, aceitando-o como o Messias que haveria de restaurar a Nação. E se havia alguns teólogos que falavam duma conversão geral dos Judeus, outros mantinham que a sua cegueira havia de perdurar até ao fim e que no Juízo Final seriam enviados, juntamente com o próprio Anticristo, para os tormentos do inferno por toda a eternidade. No compêndio sobre o Anticristo que Adso de Montier-en-Der publicou no século X e que permaneceu o ponto de referência através da Idade Média, o Anticristo, continuando o ser um judeu da tribo de Dan, tornara-se ainda mais enigmático e sinistro. Deveria ser o filho de uma prostituta e de um desgraçado sem valor algum, além de que no momento da concepção o demónio entraria no ventre da prostituta como um espírito, para que a criança fosse a verdadeira encarnação do Mal. Depois, a sua educação na Palestina processar-se-ia entre os feiticeiros e os mágicos, que o iniciariam na magia negra e em toda a iniquidade.

Quando as antigas profecias escatológicas foram retomadas pelas massas dos fins da Idade Média, todas estas fantasias seriam tratadas com uma seriedade mortal e refundidas numa mitologia sistemática. E como a figura humana do Anticristo tendia a perder-se na inteiramente demoníaca figura de Satanás, os Judeus começaram a ser considerados como demónios dependentes de Satanás. Nos dramas e nos quadros, apareciam muitas vezes como demónios de barbas e cornos de cabra, enquanto na vida real as autoridades tanto seculares como religiosas tentavam obrigá-los a usar cornos nos chapéus. Como os outros demónios, também eles eram imaginados e retratados em íntima ligação com criaturas que simbolizam a lascívia e a imundice — animais cornudos, porcos, rãs, vermes, serpentes e escorpiões. Por sua vez, Satanás recebia frequentemente os traços dos Judeus e era mencionado como «o pai dos Judeus». A população estava convencida de que, na sinagoga, os Judeus adoravam Satanás na forma dum gato ou dum sapo, invocando a sua ajuda para a magia negra. A semelhança do seu suposto Mestre, os Judeus eram considerados como demónios de destruição cujo único objectivo era a ruína dos Cristãos e da Cristandade — «*dyables d'enfer, ennemys du genre humain*», como eram designados nas peças francesas de teatro sagrado.

E se o poder dos Judeus parecia maior que nunca, a sua maleficiência mais ultrajante e as suas feitiçarias mais perniciosas, tudo isso era apenas mais um sinal de que o fim estava próximo. Acreditava-se que, nas suas preparações para a batalha final, os Judeus faziam torneios secretos e grotescos, em que, como soldados do Anticristo, se exercitavam a apunhalar. Até as próprias dez tribos perdidas de Israel, que Comodiano tinha visto como o futuro exército de Cristo, foram identificados a essas hostes do Anticristo, os povos de Gog e Magog — povos que o *Pseudo-Methodius* descrevia como vivendo da carne humana, de cadáveres, de crianças tiradas dos seios das mães, e ainda de escorpiões, serpentes e dos répteis mais asquerosos. Escreviam-se peças de teatro que mostravam como os demónios judaicos ajudariam o Anticristo a conquistar o mundo até que, nas vésperas da Segunda Vinda e no princípio do Milénio, Anticristo e Judeus seriam juntamente aniquilados no meio da exultação de todos os Cristãos. Enquanto se representavam tais peças, os bairros dos Judeus tinham de ser protegidos pelas armas da fúria da multidão. Os Papas e os Concílios podiam insistir no facto de que, embora os Judeus devessem ser isolados e degradados até ao dia da sua conversão, não deveriam ser mortos — tais subtilidades causavam pouca impressão nas massas turbulentas varridas pelas esperanças e temores escatológicos e já envolvidas, como pensavam, nas fantásticas e prodigiosas lutas dos Últimos Dias.

Tantas vezes tem sido o ódio aos Judeus atribuído ao seu papel de usurários que valerá a pena sublinhar a irrelevância essencial de uma tal relação. A imagem do judeu demoníaco existia já antes da realidade do judeu usurário, que aliás ajudou a criar. A medida que, na época das cruzadas, a intolerância religiosa se tornava cada vez mais intensa, a situação económica dos Judeus deteriorava-se rapidamente. No Concílio de Latrão de 1215 foi estabelecido que os Judeus deveriam ser excluídos de todas as funções civis e militares e da posse da terra; e tais decisões foram incorporadas no Direito Canónico. Também como negociantes os Judeus estavam numa desvantagem maior, já que não podiam viajar sem o risco de serem mortos. Além disso, os Cristãos começavam a voltar-se para o comércio e rapidamente ultrapassavam os Judeus, que eram excluí-

dos da Liga Hanseática e não podiam evidentemente concorrer com as cidades italianas ou flamengas. Para os judeus mais ricos, o negócio do dinheiro era o único campo da actividade económica que ficava aberto. Assim, podiam permanecer nas suas casas, sem terem de empreender viagens perigosas e, em caso de emergência, poderiam fugir com menos riscos de perder toda a sua fortuna. De resto, na economia da Europa Ocidental em rápida expansão, existia uma necessidade permanente e urgente de crédito. Empréstar dinheiro a juros — que era estigmatizado como usura — era proibido aos Cristãos pelo Direito Canónico. Os Judeus, que não estavam obviamente sujeitos a tal proibição, eram encorajados e até obrigados pelas autoridades a emprestar o seu dinheiro contra certas garantias e eram elogiados por praticarem esta indispensável função.

A usura judaica foi, todavia, somente de importância transitória na vida económica medieval. À medida que o capitalismo se desenvolvia, eram os próprios Cristãos que ignoravam a proibição canónica com cada vez maior determinação. Já pelos meados do século XII os capitalistas dos Países Baixos realizavam grandes empréstimos a juros e os Italianos eram peritos banqueiros. Os Judeus não podiam concorrer com eles, até porque as cidades, os senhores territoriais, os reis, todos impunham aos Judeus taxas severíssimas. Uma vez mais se encontravam os Judeus em terrível desvantagem. Embora certos judeus, sobretudo nas regiões mais afortunadas, conseguissem por vezes reunir consideráveis fortunas com o negócio do dinheiro, os impostos arbitrários de novo os reduziam à pobreza. E os judeus ricos nunca foram numerosos: a maior parte deles pertenceriam ao que hoje designamos por baixa classe média e muitos eram simplesmente pobres. No fim da Idade Média, havia muito pouca riqueza judaica no Norte da Europa para participar no prodigioso desenvolvimento que se seguiu à descoberta do Novo Mundo.

Expulsos da alta finança, alguns judeus voltaram-se para o empréstimo de dinheiro em pequena escala e para a actividade dos penhores. E aqui, sem dúvida, haveria razões para o ódio popular. O que outrora fora uma cultura judaica florescente tinha-se agora tornado numa sociedade fechada e aterrorizada em guerra permanente com a grande sociedade que a rodeava; e poderemos ter a certeza de que muitos usurários judaicos reagiram muitas vezes à insegurança e à perseguição com o seu próprio ódio. Muito antes de isso acontecer, porém, o ódio aos Judeus já se havia tornado endémico nas massas europeias. E mesmo mais tarde, quando uma multidão se lançava à caça dos Judeus, não se limitava aos relativamente poucos usurários mas matava todos os judeus que apanhasse. Por outro lado, qualquer judeu, usurário ou não, poderia escapar ao massacre submetendo-se ao baptismo, porque se acreditava que o baptismo apagava infalivelmente a sua natureza demoníaca.

Todavia, os Judeus não eram os únicos que eram mortos. Como veremos nos capítulos seguintes, as hordas escatologicamente inspiradas dos pobres em breve se voltaram também contra o clero. E também aqui a morte era dada na convicção de que as vítimas eram agentes do Anticristo e de Satanás cujo extermínio era uma condição indispensável para o Milénio. Se a maior parte acreditava que o Anticristo nasceria judeu, muitos acreditavam que seria o filho dum bispo e duma freira. E Martinho Lutero não foi (como geralmente se supõe) o primeiro a insistir na ideia de que o Anticristo que estabelece o seu trono no Templo não pode ser senão o Papa de Roma e que, portanto, a Igreja de Roma é a Igreja de Sata-

nás. Até um defensor da Igreja como S. Bernardo chegaria a acreditar, na sua expectativa do drama final, que muitos dos membros do clero pertenciam às hostes do Anticristo. E nas afirmações do *propheta* que foi queimado como herege em Paris em 1209, aparecem ideias semelhantes como parte integrante duma doutrina que se inspira claramente nas tradições joaninas e sibilinas. Este homem, um clérigo que se tornara ourives, profetizara que, dentro de cinco anos, o povo seria consumido pela fome, os reis matar-se-iam uns aos outros à espada, a terra abrir-se-ia e engoliria os seus habitantes e finalmente cairia o fogo sobre os membros do Anticristo, ou seja, os prelados da Igreja. Pois que, insistia ele, o Papa era o Anticristo, por causa do poder que tinha; e a Babilónia do Apocalipse não era outra senão Roma. Depois dessa grande purificação, a terra inteira com todos os seus reinos se submetteria ao futuro rei da França, Luís VIII — que então ainda era Delfim —, um monarca escatológico que seria possuído pela ciência e pelo poder das Escrituras e que reinaria para sempre sob a influência do Espírito Santo.

Todo o movimento milenarista era de facto quase que obrigado, pela situação em que se encontrava, a considerar o clero como uma fraternidade demoníaca. Um grupo de leigos chefiado por um guia messiânico e convencido de ter sido encarregado por Deus da missão altíssima de preparar o caminho para o Milénio — um tal grupo encontraria na Igreja institucionalizada, na melhor das hipóteses, uma oposição intransigente e na pior, uma impiedosa perseguição. Mas não estava na própria natureza do Anticristo fazer tudo ao seu alcance para impedir pela fraude ou pela violência, a consumação divinamente ordenada? E que melhor meio poderia ele encontrar do que disfarçar-se debaixo do manto e da tiara do Papa e assim desencadear toda a massa do poder e da autoridade da Igreja contra os Santos? E sendo assim, que poderia ser a Igreja do Anticristo senão a Prostituta da Babilónia, «a mulher bêbada com o sangue dos Santos», a Mãe da Abominação «com quem os reis da terra cometeram fornicção e os habitantes da terra se tornaram bêbedos com o vinho das suas ignomínias»? E que mais poderia ser o clero dessa Igreja senão a Besta de muitas cabeças que serviu o Anticristo e abusou da Prostituta, que proferiu blasfémias e guerreou contra os Santos? O clero como Besta do Apocalipse: que imagem poderia ser mais convincente para milenaristas entusiásticos a cujos olhos a vida do clero não era na verdade mais que bestialidade, a *vita animalis*, uma existência inteiramente consagrada ao Mundo e à Carne?

Estaria a Igreja medieval realmente mergulhada num materialismo tão grosseiro? Ou não representará uma tal crença, ainda hoje muito espalhada, uma simplificação comparável à que pretende equacionar o Judaísmo medieval com a usura daquele tempo? Não se pode evidentemente negar que a Igreja que tanto fez para modelar a sociedade medieval fosse uma parte muito real dessa mesma sociedade. Já antes da queda do Império Ocidental, os imperadores, doando à Igreja a riqueza dos templos pagãos, tinham feito dela a maior proprietária de terras do mundo. E uma tal riqueza, que permitira à Igreja sobreviver às grandes migrações e invasões relativamente incólume, fora aumentada século após século por legados e ofertas da parte dos príncipes e dos ricos. Segundo o Direito Canónico, a propriedade da Igreja era inalienável e por isso, não obstante as depredações dos magnates leigos, acabaria por tornar-se enorme. Uma organização tão bem dotada tinha certamente numerosas nomeações tentadoras para oferecer; e as

famílias nobres comumente obtinham, por influência ou mesmo por dinheiro, confortáveis benefícios para os filhos mais novos. Muitos dos bispos e abades assim nomeados nada mais eram do que políticos, cortesãos ou príncipes com vestimentas eclesiásticas. Abades havia que transformavam os seus mosteiros em estabelecimentos luxuosos e bispos que construíam palácios com trinceiras e torres em que viviam no mesmo estio faustoso que todos os outros grandes senhores feudais. Não era sem razões que o povo se queixava dos clérigos, «que não se importam nada connosco, que levam vidas escandalosas, que caminham sobre as nossas cabeças... O povo simples, por mais que faça, é constantemente atormentado e arruinado pelo clero... Os prelados são como lobos rai-vosos...»

Além disso, pelo menos a partir do século XIII, o próprio papado era decididamente mundano. A tendência era para os papas se tornarem sobretudo homens de Estado e administradores. Uma circulação mais vasta do dinheiro e o renascimento do comércio permitiram ao Papado instaurar um sistema fiscal à escala europeia, servido por uma burocracia altamente elaborada e eficiente. Por mais energeticamente que o Papado condenasse a «usura», como designava o novo capitalismo, as suas próprias necessidades financeiras obrigavam-no a recorrer a toda a espécie de meios para arranjar dinheiro. Ainda antes dos monarcas seculares, os Papas utilizaram os servos dos banqueiros. Com tais meios o Papado podia entregar-se a batalhas puramente políticas e mesmo comprar aliados e fazer guerras; como também podia, à semelhança das grandes monarquias, manter uma corte de inigualável esplendor, em que a intriga e a corrupção por vezes florescia tão luxuriantemente como em qualquer outra corte. Nos estratos mais elevados da hierarquia eclesiástica, a tendência era acentuadamente para um estilo de vida próximo da dos estratos superiores da sociedade leiga.

Assim, quando os milenaristas da alta Idade Média falavam da mundanidade da Igreja, falavam sem dúvida de algo que existia; mas não deixa de ser significativo que mundanidade era tudo o que eles podiam ver na Igreja. O que eles não viam era que, por mais envolvida que estivesse na sociedade secular, a Igreja representava, apesar de tudo, uma maneira de viver mais humana e mais desinteressada — e não apenas pela sua doutrina, mas também, mesmo nos períodos mais mundanos, pela sua prática. Numa época que ignorava tudo dos serviços sociais, monges e, mais tarde, frades cuidavam dos pobres e dos doentes sem se porem mais questões e sem pensarem em recompensas terrestres. Num continente atormentado por guerras feudais, os bispos faziam o que podiam, pregando as Tréguas e a Paz de Deus, para limitar os sofrimentos e as devastações. Em todas as épocas eram numerosos os clérigos que levavam uma vida relativamente austera e até muitos grandes prelados aspiravam à santidade. E se havia sempre uma tendência para cair no laxismo e no conforto — como é próprio de todos os grandes corpos de seres humanos — nunca faltaram alguns com a vontade e o poder para gritarem alerta e para ao menos tentarem a reforma. A fundação das novas ordens monásticas dos séculos XI e XII, as inovações de S. Francisco e S. Domingos no século XIII, o movimento conciliar do século XV, o próprio movimento «evangélico» que se começava a espalhar precisamente nas vésperas da Reforma constituem apenas alguns exemplos entre muitos da capacidade da Igreja medieval para fazer face às suas próprias limitações.

A julgar pelas normas da Cristandade latina medieval, que eram em princípio aceites por todos, o quadro da Igreja estava na realidade longe de ser inteiramente negro. Todavia, parecia inteiramente negro aos milenaristas que, simultaneamente aterrados e entusiasmados pela iminência da Segunda Vinda, aplicavam essas normas com uma intransigência absoluta e com uma total recusa de conceder a mínima desculpa. As hordas escatologicamente inspiradas procuravam chefes a quem pudessem contemplar como seres puramente espirituais, afastados das preocupações e cálculos materiais, livres das necessidades e dos desejos do corpo. Tais chefes poderiam assim ser vistos como santos milagrosos, senão como deuses vivos. Mas claro que, com tais critérios, uma atitude de condenação inapelável era a única possível relativamente a um clero que, sendo humano, abundava em fraquezas humanas. E era por causa das suas expectativas confusas que os movimentos escatológicos não eram capazes — à semelhança do que fazia a Igreja — de condenar simplesmente determinados abusos e de criticar determinados clérigos, mas tinham de considerar todo o clero em toda a sua actividade como a milícia do Anticristo, que pela sua própria natureza lutava pela ruína espiritual e material da Cristandade, e isto com tanto maior energia e ferocidade quanto era certo o fim estar próximo. Na gravura de Lorch (ilust. 2) é um cardeal demoníaco que vomita um bispo e que diz: «Ide-vos embora, Deus e homens: o Diabo e eu é que somos os senhores». E na ilustração de Dürer ao sexto capítulo do Livro do Apocalipse (ilust. 3) não somente um papa e um bispo mas também clérigos e monges ordinários figuram entre aqueles que, no Dia da Ira, debalde pedirão às montanhas e aos rochedos que caíam sobre eles e os escondam da face de Cristo vingador. Apesar das datas, o que ressalta destes dois quadros apocalípticos é ainda a mesma denúncia horrorizada da Igreja do Anticristo originariamente proferida pelas seitas milenaristas dos séculos XII e XIII.

Quimera, ansiedade e mito social

Tem sido observado pelos psicanalistas que a visão do mundo do Cristianismo medieval tende a revestir a forma de uma luta de morte travada pelos bons pais e os bons filhos contra os maus pais e os maus filhos. E sem dúvida que um tal padrão se adapta perfeitamente ao imaginário da escatologia popular e dos movimentos de massa que a mesma inspirava.

Já na figura do chefe escatológico — o Imperador dos Últimos Dias ou o Cristo que regressa — se encontram combinadas as imagens fantásticas do bom pai e do bom filho. Por um lado, o chefe possui — à semelhança dos faraós e muitos outros «reis divinos» — todos os atributos de um pai ideal: é perfeitamente sábio, é perfeitamente justo, protege os fracos. Mas, por outro lado, é também o filho cuja missão é transformar o mundo, o Messias que deve instaurar um novo céu e uma nova terra e que poderá de si mesmo dizer: «Eis que faço novas todas as coisas!» Quer como pai quer como filho, esta figura é colossal, sobre-humana, onnipotente. Atribui-se-lhe uma tal abundância de poderes sobrenaturais que se antevê tão esplendoroso como a luz — desse esplendor que tradicionalmente simboliza o Espírito Santo e que auréola não apenas Cristo ressuscitado mas também o futuro Imperador Constante. Assim

repleto do espírito divino, o chefe escatológico é dotado de poderes miraculosos únicos. Os seus exércitos serão invariavelmente vitoriosos, a sua presença fará a terra de uma fertilidade sem par, o seu reino será uma idade de harmonia tão perfeita como o velho e corrupto mundo jamais conheceu.

Uma tal imagem era naturalmente fantástica, no sentido de que não tinha relação alguma com a natureza e a capacidade real de qualquer ser humano que já existia ou viria a existir. Era, no entanto, uma imagem que podia ser projectada sobre um homem vivo; e existiram sempre homens que estavam dispostos a aceitar uma tal projecção e mesmo apaixonadamente desejosos de serem considerados como salvadores infalíveis e taumaturgos. Em geral, tais homens provinham dos estratos inferiores dos intelectuais. Incluíam muitos membros do baixo clero, padres que tinham deixado as suas paróquias, monges que tinham fugido dos seus mosteiros, clérigos de ordens menores. Por vezes incluíam também alguns leigos que, contra o que era habitual, tinham adquirido uma certa instrução — em geral artesãos, mas igualmente alguns oficiais da administração e ocasionalmente mesmo certos nobres cujas ambições eram mais elevadas do que o seu estado. O segredo da influência que exerciam nunca residia no seu nascimento ou na extensão da sua cultura, mas sim nas suas personalidades. As descrições contemporâneas destes messias dos pobres acentuam em geral a sua eloquência, o seu porte dominador e o seu magnetismo pessoal. Acima de tudo ficamos com a impressão de que, mesmo se alguns destes homens poderiam ter sido impostores conscienciosos, a maior parte deles consideravam-se realmente como deuses encarnados ou pelo menos como receptáculos da divindade e acreditavam realmente que através deles todas as coisas seriam renovadas. E uma tal convicção não tinha grandes dificuldades em comunicar-se a multidões cuja aspiração mais profunda era precisamente a aspiração por um salvador escatológico.

Aqueles que se ligavam a um tal salvador consideravam-se a si mesmos como um povo santo — e santo justamente por causa da sua submissão sem reservas ao salvador e da sua entrega igualmente sem reservas à missão escatológica por ele definida. Eram os seus filhos bons, partilhando, como recompensa, o seu poder sobrenatural. Não era só o chefe que exibia o seu poder para benefício deles — eles mesmos, aderindo a ele, partilhavam desse poder e tornavam-se assim mais que humanos, Santos que não podiam falhar nem cair. Constituíam exércitos luminosos, «vestidos de linho branco e limpo». O seu triunfo estava decretado desde toda a eternidade; e, entretanto, todas as suas acções, mesmo que fossem acções de roubo, de violação ou de massacre, não eram crimes mas sim actos de santidade.

Em oposição os Exércitos dos Santos, e quase tão poderosas como estes, aparecem as hostes dos pais e filhos demoníacos. As duas formações, sendo cada uma o negativo da outra, apresentam um padrão estranhamente simétrico. Da mesma maneira que no Messias escatológico, também no Inimigo escatológico, que é o Anticristo, as imagens do pai e do filho estão combinadas — apenas com a diferença, claro, que aqui se trata das imagens do mau pai e do mau filho. Enquanto «filho de perdição», o Anticristo é, sob todos os aspectos, o correspondente demoníaco do Filho de Deus. O seu nascimento é que havia de abrir a porta dos Últimos Dias; e os homens aguardavam ansiosamente notícias de um tal nascimento misterioso e ominoso na Babilónia.

Nas suas relações com Deus Pai, o Anticristo aparece como um filho provocador e rebelde, apaixonadamente entregue a frustrar as intenções do Pai e ousando mesmo usurpar o seu lugar e macaquear a sua autoridade. Por outro lado, em relação aos seres humanos, o Anticristo é um pai que quase não se distingue do próprio Satanás: pai protector da sua prole diabólica, mas para os Santos um pai atroz e enganador, mascarando pérfidas intenções com palavras bonitas, tirano astuto sempre pronto a tornar-se um perseguidor cruel e assassino. A semelhança do chefe messiânico, também o Anticristo está cheio de poderes sobrenaturais que o tornam capaz de realizar milagres, mas tais poderes vêm de Satanás e são aplicados nas artes negras de que ele se serve para a ruína dos Santos. Como o seu poder não é o poder do Espírito, não irradia nenhuma luz; pelo contrário, ele é como Satanás uma figura das trevas, a Besta que surge do abismo sem fundo, um monstro terrestre de cuja boca saem rãs, escorpiões e outros símbolos familiares da terra e da imundície.

Tudo o que era projectado sobre a figura imaginária do Anticristo o era igualmente sobre os «bandos» que eram considerados como seus servidores. Mesmo para teólogos ortodoxos, os Judeus eram filhos pérfidos que obstinadamente negavam as exigências de Deus e afrontavam a sua majestade; e aos olhos daqueles que viam no Papa o Anticristo, o próprio clero não passava de uma geração traidora em rebelião contra o seu verdadeiro pai. Mas tanto o judeu como o clérigo também podiam ser vistos sob a figura do pai. Isto é óbvio em relação ao clérigo, a quem se dá precisamente o nome de «Padre»; se é menos óbvio em relação ao judeu, não deixa de ser um facto, e não é por acaso que ainda hoje para muitos cristãos o judeu — o homem que adere ao Antigo Testamento e rejeita o Novo, o membro do povo em que Cristo nasceu — é imaginado como um «velho judeu», como uma figura decrepita vestida de velhos trapos.

No conjunto deste imaginário escatológico, tanto o judeu como o clérigo se tornaram figuras paternas da mais terrível espécie. Esse monstro de raiva destruidora e poder fálico que Melchior Lorch retrata como usando a tripla tiara e com as chaves e a cruz do Papa era visto pelos milenaristas em todo o «falso clérigo». Quanto aos judeus, a crença de que matavam as crianças cristãs era tão espalhada e tão arreigada, que todos os protestos dos papas e dos bispos, e tantos foram, não puderam abalá-la. Quando examinamos o quadro dos Judeus que torturam e castram um rapazinho inocente (ilust. 4), podemos dar-nos conta do terror e ódio com que a figura fantástica do mau pai era vista. E a outra grande acusação feita contra os Judeus na Europa medieval — a de chicotear, apunhalar e de pulverizar a hóstia — tem um significado semelhante. Pois que, se do ponto de vista do judeu, uma atrocidade sobre a hóstia não teria significado, do ponto de vista do cristão medieval era uma repetição da tortura e da morte de Cristo. Por isso, também neste caso o mau pai (judeu) é imaginado como batendo no bom filho; e esta interpretação é reforçada pelas numerosas histórias que contam como, no meio da hóstia torturada, Cristo aparecia como uma criança escorrendo sangue e dando gritos agudos.

A estes demónios em forma humana, que eram o judeu e o «falso clérigo», eram atribuídas todas as características da Besta do Abismo — não somente a sua crueldade mas também a sua animalidade, a sua grosseria, a sua negritão e a sua imundice. Os judeus e os clérigos formavam conjuntamente a hoste negra e infecta do inimigo que se opunha

ao exército branco e puro dos Santos — «os filhos de Deus, que somos nós, contra os vermes venenosos que sois vós», segundo as palavras de um verzejador medieval. E os Santos sabiam que era sua missão varrerem essa hoste negra e inunda da face da terra, pois somente uma terra assim purificada poderia tornar-se a sede da Nova Jerusalém, do resplandecente Reino dos Santos.

A civilização da alta Idade Média esteve sempre inclinada para demonizar «grupos especiais; e tal tendência era especialmente forte em épocas de grande desorientação. As durezas e misérias da vida não produziām por si sós um tal resultado. A pobreza, as guerras e as fomes locais faziam de tal maneira parte da sua vida normal que eram consideradas como inevitáveis e por isso encaradas com muito realismo e sobriedade. Quando, porém, surgia uma situação que não somente era ameaçadora mas também saía do curso da experiência ordinária, quando o povo se via confrontado com acontecimentos tanto mais aterradores quanto não familiares — nessas ocasiões uma fuga colectiva para o mundo das quimeras demonológicas poderia ter facilmente lugar. E se a ameaça era suficientemente avassaladora e a desorientação suficientemente espalhada e aguda, poderia surgir uma ilusão colectiva das massas de carácter extremamente explosivo. Assim, quando a Peste Negra chegou à Europa Ocidental em 1348, logo se concluiu que alguma espécie de gente introduzira nos reservatórios de água um veneno composto de aranhas, rãs e lagartos — tudo símbolos da terra, da imundície e do Diabo — ou talvez de carne de basilisco. À medida que a peste continuava e que a gente se tornava mais desesperada e desorientada, a suspeita ora ia para uns ora para outros, para os leprosos, para os pobres, para os ricos, para o clero, até que finalmente se fixou nos Judeus, que foram consequentemente quase exterminados.

Todavia, nem todos os estratos da sociedade estavam igualmente expostos às experiências traumáticas de desorientação. Como vimos, entre as massas das áreas sobrepovoadas e altamente urbanizadas, havia sempre muitos que viviam num estado crónico de terrível insegurança, atormentados, não apenas pela sua vulnerabilidade e importância económica, mas também pela falta das relações sociais tradicionais com que os camponeses mesmo nas ocasiões mais duras, podiam normalmente contar.

Era esta a população mais frequentemente atingida pelas catástrofes e que menos condições tinha para lhes resistir. E era essa população que, perante problemas sem solução e tomada de uma ansiedade intolerável, tinha tendência para procurar chefes messiânicos e fantasiar os Santos-Guerreiros. O imaginário resultante pôde ser facilmente integrado na antiga escatologia derivada das tradições joanina e sibilina, tornando-se, assim, um coerente mito social. Esse mito não permitia evidentemente às massas impotentes resolverem os seus problemas e muitas vezes as levava a tipos de acções propriamente suicidas; mas, pelo menos, dava expressão às suas ansiedades e dava-lhes o sentimento de uma imensa importância e de uma imensa força. E era isso que indubitavelmente lhe dava um fascínio irresistível.

Sucedeu assim multidões exprimirem e partilharem um imaginário que, embora ilusório, lhes dava um alívio emotivo de grande intensidade de maneira a serem capazes de viver, de morrer e de matar por ele. Um tal fenómeno haveria de ressurgir muitas vezes, em várias regiões da Europa Ocidental e Central, entre os séculos XII e XVI.

CAPÍTULO 5

O MESSIANISMO E AS CRUZADAS

O Pseudo-Balduino e o «Mestre da Hungria»

A gigantesca empresa das cruzadas continuaria por muito tempo a constituir o pano de fundo dos movimentos messiânicos populares. Nas cruzadas oficiais, a política secular parecia ter uma importância cada vez maior. Já na Terceira Cruzada, que se pôs em marcha em 1189, os interesses políticos dos Estados seculares — o Império e a França e a Inglaterra — exprimiram-se de maneira clara. E a Quarta Cruzada, nos primeiros anos do século XIII, terminaria como uma guerra puramente profana travada com fins puramente políticos — uma expedição em que a ambição comercial de Veneza se combinava com as ambições territoriais dos príncipes franceses e germânicos para a conquista de Constantinopla e a partilha do Império do Oriente. Numa tal cruzada, já não havia lugar para os *pauperes* — os quais nem eram desejados nem nela estariam interessados. Eles não tinham, porém, abandonado o antigo ideal de libertação e defesa da Cidade Santa nem as antigas esperanças escatológicas. Pelo contrário, agora que os barões no seu conjunto se haviam entregado à mundanidade, é que os pobres estavam mais que nunca convencidos que eles e só eles eram os verdadeiros instrumentos da vontade divina, os verdadeiros guardiões da missão escatológica.

Teria sido em 1198 que pela primeira vez um *propheta* convocou os pobres para uma cruzada que seria sua e exclusivamente sua. Foulques de Neuilly era um asceta e taumaturgo típico cujo imenso prestígio popular muito devia à sua suposta capacidade para curar os cegos e os mudos. E a sua intenção parece que era nada menos do que formar um exército independente tão rigoroso no que respeita à pobreza como se dizia ter sido o bando do Rei Tafur. As multidões postas em movimento por Foulques pereceram miseravelmente nas costas de Espanha; dentro de alguns anos, porém, seriam seguidas pelas Cruzadas das Crianças. Em 1212, exércitos de crianças largaram para a reconquista da Cidade Santa, um exército a partir de França e outro, muito maior, a partir do vale do Reno. Cada um deles era dirigido por um jovem que se considerava a si próprio como escolhido por Deus e que era considerado pelos seus seguidores como um santo que fazia milagres. Nada fazia voltar atrás estes milhares de crianças, nem as súplicas nem a força; e a sua fé era tanta que estavam convencidas que o Mediterrâneo haveria de

afastar-se diante deles como o Mar Vermelho o fizera diante dos Israelitas. Também estes cruzados acabaram miseravelmente, tendo quase todas as crianças morrido afogadas ou sido dizimadas pela fome ou ainda vendidas como escravos para África. Tais migrações inaugurariam, porém, uma tradição; e durante mais de um século, cruzadas autónomas de pobres continuaram a surgir de tempos a tempos, e com consequências que já não eram catastróficas apenas para eles mesmos.

Entretanto, na Flandres e em Hainaut, a própria Quarta Cruzada dera origem, indirectamente e após o intervalo de uma geração, a um movimento que apelava fortemente para as esperanças messiânicas das massas, ainda que a sua origem se devesse a uma intriga política. Quando os cruzados tomaram Constantinopla em 1204, instalaram Balduino IX, Conde de Flandres, como Imperador de Constantinopla e suserano de todos os príncipes do Ocidente que agora procuravam feudos nos territórios do Império do Oriente. A condição de Balduino era, no entanto, extremamente vulnerável e dentro de um ano o Imperador seria capturado pelos Búlgaros e condenado à morte. Na Flandres, a sua filha Joana tornou-se condessa; mas como ela não podia efectivamente opor-se a esse político hábil e resoluto que era Filipe Augusto de França, as suas terras de Flandres e Hainaut caíram sob domínio francês. Tal domínio não era bem aceite e quando Filipe morreu em 1223 só a falta de um chefe impediu uma sublevação geral. Foi neste momento que a antiga imagem do Imperador Adormecido reapareceu numa forma adaptada às circunstâncias. Em virtude da sua extraordinária história, Balduino tinha-se tornado para a imaginação popular uma figura de dimensões super-humanas, uma fabulosa criatura, meio demónio e meio anjo. Surgiria aos poucos toda uma lenda. Espalhou-se o rumor de que o conde afinal não morrera mas que, tendo sido um grande pecador, estava a cumprir uma penitência que o Papa lhe impusera. Duramente muitos anos vivera na obscuridade como um mendigo errante e como um eremita; a sua expiação, porém, estava agora quase terminada e ia em breve voltar cheio de glória para libertar a sua terra e o seu povo.

Em 1224, um estrangeiro passou na região de Tornai distribuindo presentes e anunciando que Balduino não tardaria a regressar. Alguns meses mais tarde, apareceria entre Tournai e Valenciennes um mendigo eremita, com todo o ar de um *propheta*, de estatura imponente, de cabelos compridos e barba fluida; foram encontrá-lo numa floresta vizinha, onde habitava numa choupana feita de árvores e imediatamente se começou a dizer que não era senão o conde desaparecido. Nunca chegou a saber-se se foi o próprio eremita a sugerir o facto ou se apenas aceitou uma proposta popular. O que se sabe é que, tendo pedido para passar um outro ano na floresta para acabar a sua penitência, utilizou o tempo para arranjar conselheiros e organizar uma corte secreta. A nobreza visitava-o; um sobrinho de Balduino pensava poder nele reconhecer deveras o seu tio; e os chefes da resistência Flamenga contra a França pretendiam pelo menos reconhecê-lo para que fosse adoptado como o seu homem. Assim apoiado, o eremita anunciou que era na verdade Balduino, que voltara do Oriente depois de terríveis sofrimentos. Grandes multidões acorreram de Valenciennes para o verem e em Abril de 1225 trouxeram-no a cavalo para a cidade, vestido com um manto escarlate, no meio de cenas de júbilo intenso.

Aceite pela maioria dos nobres e cidades da Flandres e Hainaut, o eremita assumiu soberanos poderes. Porém, quando a condessa Joana o convidou para vir para a sua corte a fim de ser reconhecido e aclamado, ele recusou, procurando, ao contrário, estabelecer a sua posição pela força. Entretanto, Joana, tendo falado com os cruzados que haviam conhecido o seu pai, denunciou o eremita como um impostor. As cidades começavam a agitar-se, não somente porque viam uma oportunidade para alargar as suas liberdades pela recusa da soberania do rei de França, mas também porque acreditavam realmente que o seu verdadeiro senhor lhes tinha sido reenviado. Foi então que pegaram em armas e depuseram Joana, que por pouco escapou à captura. Rebentou a guerra civil; e o eremita, à cabeça de uma poderosa força, devastou Hainaut de ponta a ponta, saqueando e destruindo todo o centro de resistência e ateando fogo às igrejas cheias de gente. Não se tratava de uma guerra ordinária mas sim (segundo a descrição de um historiador moderno) de uma guerra de exaltação religiosa, de uma cruzada contra a condessa Joana — agora detestada não somente como aliada da França mas também como filha ingrata e rebelde. E o chefe da cruzada não era um comandante qualquer mas um santo príncipe, um ser tão venerado que o povo lhe beijava as cicatrizes que testemunhavam o seu longo martírio, se disputava por um seu cabelo ou um pedaço das suas vestes e bebia a água em que ele se lavava, precisamente como na geração anterior havia feito em relação a Tanchelm.

Em Maio, o eremita foi coroado, provavelmente em Valenciennes, como Conde da Flandres e Hainaut e Imperador de Constantinopla e Tessalonica, numa cerimónia que reuniu os esplendores rituais do Ocidente e do Oriente. O novo monarca imediatamente criou cavaleiros, distribuiu feudos e benefícios e prodigalidades e partiu em visita de Estado às suas cidades. Vestido de púrpura imperial, transportado numa liteira, circundado pelos estandartes dos seus domínios do Oriente e do Ocidente e precedido pela cruz que tradicionalmente precedia os sucessores de Constantino — mas usando sempre a sua longa barba de santo eremita e um bastão branco de benevolência em vez do ceptro de metal — devia realmente parecer o Imperador Messiânico, que finalmente vinha para cumprir as antigas profecias.

O entusiasmo popular era impressionante. Tendo à sua frente abades e monges, longas procissões de homens da cidade e do campo vinham de toda a parte; cidades como Lille e Gand e Bruges não somente lhe ofereceram as chaves mas também dinheiro, louvando a Deus por um regresso tão miraculoso que mais parecia um renascimento; o povo ajoelhava-se à sua passagem. Como um observador do tempo judiciosamente notava: «Se Deus tivesse descido à terra, não teria sido melhor recebido». O entusiasmo não era, todavia, igualmente grande em todas as classes. Enquanto os ricos tinham tendência para olhar de soslaio o novo soberano, os pobres estavam mais que convencidos de que era realmente Balduino que reaparecera entre eles. Ainda que os modernos historiadores mostrem não dar importância ao facto, as fontes originais mostram claramente que eram os pobres urbanos, e sobretudo os trabalhadores da grande indústria têxtil, que adoptaram o homem como o seu messias. Segundo o mesmo observador antes citado, «o povo pobre, os tecelões e os pisoeiros, é que eram os seus íntimos, ao contrário da gente rica e abastada. O povo pobre esperava ter ouro e prata... e chamava-lhe imperador». O comentário aparece ainda mais significativo

se nos lembrarmos que nesse ano de 1225 a Flandres e Hainaut sofriam os efeitos de uma fome terrível, como se não vira durante várias gerações.

Do ponto de vista político, o eremita tinha-se tornado uma força com que era necessário contar, pois que não somente estabelecera a sua autoridade no país mas também estava a ser reconhecido no exterior. Os príncipes vizinhos enviavam embaixadores à sua corte e Henrique III de Inglaterra ofereceu-lhe um tratado de aliança, naturalmente dirigido contra a França. O rei de França Luís VIII replicou concluindo um tratado de aliança com a condessa Joana, mas sem deixar de sugerir que poderia vir a reconhecer as pretensões do novo chefe se este lhe fizesse uma visita em pessoa. O eremita aceitou o convite e pôs-se a caminho da corte francesa em Péronne, no meio de grande magnificência. Seria um erro fatal. Conversando com o rei Luís, o eremita mostrou-se incapaz de recordar coisas que o verdadeiro Balduino não podia desconhecer. Em breve seria identificado como um certo Bertrand de Ray, na Borgonha, um servo que tinha realmente participado na Quarta Cruzada como menestrel no séquito do seu senhor e que depois se tornara notório como charlatão e impostor.

Desmascarado, perdeu o controlo e fugiu da corte durante a noite, enquanto o seu séquito de uma centena de cavaleiros, até então seus ferventes adeptos, se dispersaram na mais completa desilusão. Poderia ter salvo a vida, porque Luís lhe concedera uma graça de três dias para deixar o território francês; ele porém preferiu voltar ao seu quartel-general de Valenciennes. A sua chegada provocou uma sublevação na cidade. Os burgueses ricos procuraram prendê-lo mas foram impedidos pela fúria popular, acabando alguns presos como reféns enquanto os outros fugiam da cidade. O povo simples depôs a antiga administração e proclamou uma comunha no meio de cenas de hilariante festividade. Instalaram o seu Messias na fortaleza da cidade e começaram a fortificar as muralhas. E Valenciennes não tardaria de facto a ser ameaçada pelos Franceses, quando o Pseudo-Balduino de novo perdeu a cabeça e fugiu, levando com ele uma elevada soma de dinheiro. Descoberto e capturado, foi exposto com grande ignomínia nas cidades que haviam testemunhado o seu triunfo. Em Outubro seria enforcado na praça do mercado de Lille, aproximadamente sete meses depois de se haver proclamado Conde e Imperador.

Antes de ser executado, Bertrand de Ray descreveu-se a si próprio como um pobre diabo que tinha sido desencaminhado pelos maus conselhos de cavaleiros e burgueses. Nada, porém, seria capaz de destruir a influência que obtivera sobre a imaginação popular. As cidades tiveram de pedir o perdão do rei de França, mas no fundo o povo simples continuava fiel ao seu senhor perdido. Embora a condessa Joana governasse os seus domínios com prudência e coragem, ainda por muitas gerações depois da sua morte continuaria a ser execrada como parricida, enquanto a figura de Balduino, o Imperador latino do Oriente, que durante algumas semanas ressurgira entre as massas Flamengas como o seu messias, tomara o seu lugar (à semelhança do conde Emico de Leiningen) entre os Monarcas Adormecidos que um dia hão-de voltar. Ainda segundo as palavras do mesmo observador acima referido, «em Valenciennes, o povo aguarda-o como os Bretões aguardam o Rei Artur»; e, poderíamos nós acrescentar, como por toda a parte o povo

simples aguardara por tanto tempo a ressurreição de Constante. Na sua brevidade, este episódio inaugurara toda uma época de agitação social que haveria de continuar durante século e meio.

Em França, as expectativas messiánicas centraram-se na dinastia dos Capetos, a qual, durante os séculos XII e XIII, viria a gozar de um prestígio quase religioso de rara intensidade. Já por ocasião da Segunda Cruzada, Luís VII fora por muitos considerado como o Imperador dos Últimos Dias. Pelos princípios do século XII, o povo comum fazia uma só voz com o rei e seus apologistas oficiais ao pretender para a monarquia de França uma primazia absoluta sobre todas as outras monarquias. O rei de França era ungido com óleo da *sainte ampoule*, que tinha sido trazida do céu por uma pomba; o seu estandarte era a auriflama, que também viera dos céus, e ele próprio possuía poderes miraculosos, sobretudo para curar doenças. Filipe Augusto — cujo próprio título imitava o *semper augustus* do título imperial — considerava-se como um segundo Carlos Magno nomeado por Deus para ser o chefe da Cristandade latina. E em 1214, na batalha de Bouvines, ao destroçar a coligação da Inglaterra, da Alemanha e da Flandres concorreu grandemente para essa chefia, Filipe Augusto assumiria o papel de Rei-Sacerdote e, à semelhança de Carlos Magno na *Chanson de Roland*, abençoou o seu exército como um exército que combatia pela verdadeira fé.

Por essa altura havia seitas em Paris que viam no Delfim, o futuro Luís VIII, um messias que haveria de reinar para sempre, pela graça do Espírito Santo, sobre um mundo unido e purificado. Se de facto Luís VIII se haveria de distinguir mais pela sua astúcia e determinação do que pelos dons espirituais, já o seu sucessor seria na verdade um santo secular. Luís IX — S. Luís — erigiu um novo critério para os reis de toda a Cristandade. Para além do seu rigoroso ascetismo, a solicitude genuína que tinha para com os mais humildes dos seus súditos granjeou-lhe uma extraordinária veneração. Que acontecimentos miraculosos não se esperariam quando esta radiante figura partiu para a Sétima Cruzada! A sua derrota em Mansura em 1250 e o seu cativo que havia de durar quatro anos constituíram para toda a Cristandade um choque indescritível. A desilusão foi tão grande que muitos em França começaram a menosprezar o clero, dizendo que finalmente Maomé parecia ser mais forte do que Cristo.

Foi como resposta a uma tal catástrofe que surgiria o primeiro dos movimentos anárquicos conhecidos pelo nome de Cruzadas dos Pastores. Na Páscoa de 1251, três homens começaram a pregar a cruzada na Picardia e em breve a convocação tinha-se espalhado ao Brabante, à Flandres e a Hainaut — terras situadas fora das fronteiras do reino de França mas onde as massas ainda aspiravam pelo Messias com a mesma intensidade dos dias de Bertrand de Ray, na geração anterior. Um destes homens era um monge renegado chamado Jacob, que se dizia vir da terra húngara e conhecido pelo nome de «Mestre da Hungria». Era um asceta franzino, pálido, barbudo, de cerca de sessenta anos de idade, de porte dominador e capaz de falar com grande eloquência em francês, alemão e latim. Pretendia que a Virgem Maria lhe havia aparecido circundada de anjos e lhe dera uma carta — que ele trazia constantemente na mão, à semelhança de Pedro o Eremita. Segundo Jacob, esta carta era um apelo a todos os pastores para ajudarem o rei Luís a libertar o Santo Sepulcro. Segundo ele, Deus estaria descontente com o orgulho e a ostentação dos cavaleiros franceses e tinha escolhido os humildes para realizar

a sua obra. Tinha sido aos pastores que a boa nova do Natal havia sido primeiro anunciada e seria através dos pastores que o Senhor haveria de manifestar agora todo o seu poder e toda a sua glória.

Pastores e vaqueiros — jovens de ambos os sexos — abandonavam os rebanhos e sem nada dizerem aos seus pais reuniam-se sob estranhos estandartes em que estava pintada a miraculosa Anunciação à Virgem. Não tardaria que prostitutas, ladrões, proscritos, apóstatas e assassinos viessem ter com eles e se tornassem mesmo os seus chefes. Muitos deles também se vestiam de pastores e todos se tornaram conhecidos pelo nome de *Pastoureux*. Em breve se formou um exército que, embora muito aquém da estimativa coeva de 60 000, contava sem dúvida alguns milhares de pessoas. Estava dividido em cinquenta companhias, que marchavam separadamente, armadas de forquilha, machados, punhais, entrando ameaçadoramente nas cidades e aldeias para atemorizarem as autoridades. Quando não tinham provisões, tomavam tudo pela força; muitas coisas, porém, eram-lhes dadas livremente, porque — como ressalta de muitas narrações diversas — o povo vencera os *Pastoureux* como gente de santidade.

Em breve começariam os *Pastoureux* a comportar-se exactamente da mesma maneira que as hordas que haviam seguido Tanchelm e Eudes de l'Etoile. Acompanhado de guardas armados, Jacob pregava contra o clero, atacando os Mendicantes como hipócritas e vagabundos, os Cistercienses como amantes da terra e da propriedade, os Premonstratenses como orgulhosos e glutões, os cônegos regulares como violadores do jejum; e então os seus ataques contra a Cúria Romana não conheciam limites. Os seus seguidores eram ensinados a considerar o sacramento com desprezo e a olhar para as suas reuniões como a única corporização da verdade. Pessoalmente, não só pretendia ter visões, mas também o poder de curar os doentes — e o povo trazia-lhe os doentes para que os tocasse. Declarava que os alimentos e o vinho colocado diante dos seus homens não diminuía, antes se tornavam mais abundantes à medida que eles comiam e bebiam. Prometia que quando os cruzados chegassem junto ao mar, as águas se apartariam de maneira a eles poderem marchar a seco para a Terra Santa. Arrogava-se o direito de conceder o perdão por qualquer espécie de pecados. Se um homem e uma mulher entre os seus seguidores desejavam casar-se, ele mesmo realizava a cerimónia; e se quisessem separar-se, concedia o divórcio sem nenhum problema. Diz-se ter casado onze homens com uma só mulher — o que dá a entender que se considerava a si mesmo como «Cristo vivo» exigindo «Discípulos» e uma «Virgem Maria». Quem quer que se atrevesse a contradizê-lo era imediatamente abatido pela sua guarda pessoal. O assassinio de um padre era considerado como particularmente digno de louvor, bastando um copo de vinho para a respectiva expiação. Não admira, por isso, que o clero visse com horror a extensão deste movimento.

O exército de Jacob começou por dirigir-se a Amiens, onde teve uma recepção entusiástica. Os habitantes da cidade puseram alimentos e bebidas à disposição dos cruzados, a quem chamavam os mais santos dos homens. Jacob impressionou tão favoravelmente que eles mesmos lhe pediram para se servir dos seus haveres. Alguns ajoelhavam-se diante dele «como se fosse o Corpo de Cristo». Depois de Amiens, o exército dividiu-se em dois grupos. Um deles marchou para Ruão, onde dispersou um sínodo que aí se reunia sob a direcção do arcebispo. O outro grupo continuou para Paris. Aí Jacob fascinou de tal maneira a Rainha-Mãe

Blanche, que esta o encheu de presentes e o deixou livre para fazer o que lhe apetecesse. Agora, Jacob vestia-se como um bispo, pregava nas Igrejas, aspergia com água benta segundo um rito muito especial. Entretanto, os *Pastoureux* começavam na cidade a atacar o clero, atacando muitos à espada e afogando outros no rio Sena. Os estudantes da Universidade — que evidentemente eram clérigos, embora de ordens menores — teriam sido massacrados se a ponte não tivesse sido retirada a tempo.

Quando os *Pastoureux* deixaram Paris, dividiram-se num certo número de bandos, cada um sob a chefia dum «Mestre», o qual, ao passar pelas cidades e aldeias, abençoava as multidões. Em Tours, de novo os cruzados atacaram o clero, especialmente os frades dominicanos e franciscanos, a quem arrastaram e açoitaram pelas ruas. A igreja dos dominicanos foi saqueada, o mosteiro franciscano atacado e arrombado. O antigo desprezo pelos sacramentos administrados por mãos indignas ficou bem demonstrado: tomavam as hóstias e, no meio de insultos, lançavam-nas para a rua. Tudo isto era feito com aprovação e apoio da população. Em Orléans ocorreram as mesmas cenas. O bispo tinha mandado fechar as portas à horda invasora, mas os habitantes desobedeceram-lhe deliberadamente e fizeram entrar os *Pastoureux* na cidade. Jacob pregou em público e um letrado da escola da catedral que ousou opor-se-lhe foi silenciado a golpes de machado. Os *Pastoureux* precipitaram-se para as casas onde os padres e os monges se haviam escondido, atacaram-nas violentamente e reduziram a cinzas muitas delas. Vários membros do clero, alguns dos quais professores na Universidade, e muitos habitantes foram maltratados ou afogados no rio Loire. Os restantes membros do clero foram obrigados a sair da cidade. Quando os *Pastoureux* partiram, o bispo, enraivecido com a recepção que lhes tinha sido feita, colocou a cidade sob interdito. Era opinião dos contemporâneos que os *Pastoureux* deviam em grande parte o seu prestígio ao costume de matar e de despojar os padres. E quando o clero tentava protestar ou resistir, não encontrava apoio entre a população. Não é de admirar que muitos clérigos, ao observarem a actividade dos *Pastoureux*, sentissem que a Igreja nunca se tinha encontrado num perigo tão grande.

Em Bourges, a sorte dos *Pastoureux* começaria a mudar. Também aqui, os habitantes da cidade, desobedecendo ao arcebispo, deixaram entrar todos os membros da horda que couberam, ficando os outros acampados fora da cidade. Desta vez, Jacob pregou contra os Judeus, mandando os seus homens destruir os Rolos Sagrados. Os cruzados pilharam as casas, tomando o ouro e a prata que encontravam e violando todas as mulheres em que punham as mãos. E se o clero não foi molestado, foi apenas porque se conservou escondido. Entretanto, a Rainha-Mãe apercebera-se que espécie de movimento era esse e pôs fora da lei todos os seus membros. Quando estas novas chegaram a Bourges, foram muitos os *Pastoureux* que desertaram. E um dia em que Jacob proferia ameaças contra o laxismo dos clérigos e apelava ao povo da cidade para se voltar contra eles, alguém da multidão ousou contradizê-lo. Jacob precipitou-se sobre o homem e matou-o; foi porém demasiado para os habitantes da cidade que, por sua vez, pegaram em armas e expulsaram os indómitos visitantes.

Chegava a vez dos *Pastoureux* experimentarem a violência. Jacob foi perseguido por habitantes a cavalo e cortado em pedaços. Muitos dos seus seguidores foram capturados em Bourges pelos oficiais

do rei e enforcados. Bandos de sobreviventes dirigiram-se para Marselha e Aigues Mortes, onde esperavam poder embarcar para a Terra Santa; ambas as cidades, porém, tinham recebido avisos de Bourges e os *Pastoureaux* foram presos e enforcados. Um derradeiro bando chegaria a Bordéus, mas para aí encontrar as forças inglesas às ordens do governador da Gasconha, Simão de Montfort, que os dispersaram, tendo o seu chefe, que tentava embarcar para o Oriente, sido reconhecido por alguns marinheiros e afogado. Um dos seus acólitos fugiu para a Inglaterra e desembarcou em Shoreham, onde conseguiu reunir algumas centenas de camponeses e pastores. Mal teve disto conhecimento, o rei Henrique III ficou tão alarmado que mandou instruções a todas as autoridades do reino com vista à supressão do movimento. Muito em breve, porém, todo o movimento se desintegraria, tendo o apóstolo de Shoreham sido reduzido a pedaços pelos próprios seguidores. Quando tudo acabou, começaram a surgir rumores de todos os lados. Dizia-se que o movimento fora organizado pelo Sultão, que teria pago a Jacob para que lhe trouxesse rapazes e raparigas cristãos para escravos. Ou então que Jacob e outros chefes eram Muçulmanos que tinham ganho ascendentes sobre os Cristãos pelo recurso à magia negra. Mas também havia aqueles que acreditavam que, no momento da sua supressão, o movimento dos *Pastoureaux* realizara apenas a primeira parte do seu programa. Essa gente afirmava que os chefes dos *Pastoureaux* tinham pretendido começar pelo massacre de todos os padres e monges, em seguida todos os cavaleiros e nobres, de tal maneira que, tendo derrubado todas as autoridades, pudessem espalhar a sua doutrina através do mundo inteiro.

As últimas cruzadas dos pobres

Os movimentos messiânicos das massas não se estavam apenas a tornar mais independentes, estavam também a tornar-se mais abertamente hostis aos ricos e privilegiados. Nisso eles reflectiam uma mudança real no sentimento popular. Não que o antagonismo entre os ricos e os pobres constituísse algo de novo. Mesmo no antigo sistema senhorial, os camponeses revoltavam-se contra o senhor se o seu governo fosse tirânico, caprichoso ou contrário aos costumes do domínio; as revoltas locais estavam longe de ser desconhecidas. Todavia, somente quando o sistema do domínio senhorial foi abalado pelo desenvolvimento da economia industrial e comercial as classes superiores profanas se tornaram o alvo de uma forte corrente de ressentimento e de crítica.

Grande parte de tal hostilidade era dirigida contra os capitalistas das cidades. Estes homens eram muitas vezes extremamente ricos — uma quarentena de capitalistas podiam possuir metade da riqueza duma cidade e grande parte das suas terras. É verdade que, nas primeiras fases de crescimento duma cidade, tais homens puderam prestar grandes serviços públicos e que nalgumas cidades — caso de Veneza, por exemplo — continuaram a fazê-lo através de toda a Idade Média; porém, em muitas cidades dos Países Baixos e do vale do Reno, rapidamente constituíram uma oligarquia egoísta que apenas se preocupava com a defesa dos próprios interesses. Sendo as únicas autoridades municipais, estes capitalistas podiam, em grande medida, determinar os salários e as horas de trabalho na indústria, inclusivamente nas indústrias de onde tiravam os maiores lucros. E sobretudo não existiam laços tradicionais, consa-

grados pelo costume de séculos, que ligassem os grandes capitalistas aos mestres artesãos que trabalhavam mais ou menos permanentemente para eles e ainda menos aos trabalhadores eventuais e desempregados. Era, pois, inevitável que as áreas altamente urbanizadas, onde estas oligarquias opulentas viviam na proximidade de uma população flutuante de trabalhadores, ora super-explorados, ora desempregados, mas sempre desesperadamente pobres, viessem a presenciar o crescimento de um ódio de classe de grande ferocidade.

A antiga nobreza era tão odiada como os patrícios urbanos, com quem, aliás, muitas vezes estava unida pelo casamento. A função tradicional dos nobres como defensores armados do campesinato indefeso começaria a parecer menos necessária à medida que cessavam as grandes invasões e que as guerras privadas eram limitadas pelo poder real. Além disso, nas áreas mais altamente industrializadas, o sistema senhorial desintegrava-se rapidamente. Os níveis de vida que teriam parecido adequados mesmo para um grande proprietário da terra nos séculos precedentes apareciam com inadequados agora que um comércio florescente inundava as cidades de bens de luxo. Os proprietários das terras desejavam viver segundo os novos níveis e em geral preferiam viver nas cidades; mas isso era-lhes difícil com as rendas que lhes vinham dos serviços e dos bens em espécie, muitas vezes fixados séculos antes. Precisavam de fazer dinheiro, o que só lhes era possível permitindo aos seus servos que comprassem a sua liberdade e pagassem depois em dinheiro as suas rendas. Materialmente, os camponeses saíam em geral beneficiados com a mudança; mas a sua atitude era sobretudo determinada pelo romper de laços que, embora muitas vezes pesados e opressivos, possuíam contudo uma certa característica paternal. À medida que desaparecia o estado de servo, o interesse material surgia como o critério exclusivo que regulava as relações do proprietário da terra com os seus camponeses. E para muitos indivíduos o colapso da economia de tipo senhorial representou um autêntico desastre. Quando — como era muitas vezes o caso — se tornava proveitoso para os proprietários das terras reduzir o número dos seus dependentes, mandavam-nos embora ao mínimo pretexto. Os numerosos camponeses que assim não podiam conservar a terra tornavam-se proletários rurais; e, ao mesmo tempo, numerosos pequenos proprietários das terras, arruinados pelo esforço de manter um nível acima dos próprios meios, engrossavam as fileiras dos pobres.

Neste novo mundo, em que uma prosperidade nunca sonhada florescia a par, não só de uma grande pobreza, mas também de uma grande e até então desconhecida insegurança, os protestos dos pobres tornavam-se fortes e frequentes. Documentos vários, como provérbios, peças de teatro religiosas (que eram talvez o meio mais importante de expressão popular) registaram esses protestos:

«O pobre não faz senão trabalhar, penar e chorar, nunca rindo no seu coração, enquanto o rico se diverte e canta...».

«...Todos os homens deveriam ser proprietários por igual, mas nós nada temos que possamos chamar nosso; os grandes senhores possuem tudo e o pobre povo nada mais tem que sofrimento e adversidade...».

«Magistrados, prebostes, bedéis, autoridades — vivem quase todos do que roubam... Todos eles engordam à custa dos pobres, todos eles

os despojam e esfolam vivos... Os mais fortes não fazem senão roubar os mais fracos...».

«Gostaria de estrangular todos os nobres e clérigos, todos sem excepção... o bom povo que trabalha, fabrica o pão mas não o come, do vinho beberá somente as borras e de roupas terá apenas o refugo. Tudo o que é bom e saboroso irá para os nobres e para os clérigos...»

Ocasionalmente, este ressentimento profundo e passivo dava lugar a um igualitarismo militante. Já cerca de 1180 um carpinteiro do Centro da França foi levado — na sequência, já habitual, duma visão da Virgem Maria — a fundar uma fraternidade que limparia o país dessa peste de mercenários desocupados que se tornavam salteadores. A princípio, estes «cruzados da paz», como a si mesmos se chamavam, eram uma associação piedosa comparável às fraternidades dos construtores de igrejas, incluindo gente de todas as classes, aprovada pelos bispos e fazendo votos de não beber nem jogar nem rogar pragas. Na altura, porém, em que defrontavam os saltadores, os *Caputiati* — assim chamados devido ao seu uniforme com capuz — já se tinham transformado num movimento revolucionário do povo pobre que proclamava a igualdade de todos os homens e insistia no facto de todos sem excepção terem direito à liberdade que tinham herdado de Adão e Eva. Por fim, os *Caputiati* tornar-se-iam violentos e começariam a matar os nobres, até serem suprimidos pela força armada.

Embora o monge que descreve estes factos grite de horror perante a «loucura frenética dos *Caputiati*», os igualitaristas como eles estavam sempre prontos a invocar em sua defesa os ensinamentos da própria Igreja. É que, por mais mundana que muitas vezes fosse na prática, a Igreja nunca deixou de exaltar a pobreza como um dos valores mais altos e como um dos meios mais importantes para atingir a santidade. Para os monges, que eram os santos profissionais da Igreja, a pobreza era considerada tão obrigatória como a castidade e a obediência. Um século antes de S. Francisco, um homem virtuoso como S. Norberto podia escolher vaguear pelo mundo vestido de trapos. E evidentemente que uma tal glorificação da pobreza não poderá deixar de implicar uma condenação da riqueza... É certo que os teólogos negavam o valor de uma tal conclusão. S. Tomás de Aquino reafirmava a doutrina que provinha dos Santos Padres: que os homens são destinados pela Providência a diferentes estados de vida e que o homem rico, devendo embora praticar generosamente a esmola, deveria, no entanto, guardar o suficiente para que ele e a sua família pudessem viver de maneira condizente com o seu estado. Mas tal não impedia as massas necessitadas de ver os ricos como gente digna de condenação e já condenada. O próprio Cristo não dissera ao jovem rico: «Vende tudo quanto tens, distribui o dinheiro pelos pobres e terás tesouros nos Céus (...) Sim, é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no reino de Deus». E não contara ele a história de um homem rico «que se vestia de púrpura e linho fino e vivia os dias regalado e esplendidamente» e que, por isso, fora lançado no inferno enquanto o mendigo Lázaro ia repousar no seio de Abraão?

Ao perder a sua função patriarcal, o leigo rico tornava-se objecto das mesmas acusações que o clérigo e o judeu; isto é, viria a ser considerado como mau pai e mau filho ao mesmo tempo que adquiria uma qualidade demoníaca. Existem sermões que retratam os ricos como filhos ingratos de Cristo — filhos de coração duro cuja indiferença para

com os sofrimentos do seu pai não poderá deixar de ser severamente castigada. E no belo baixo-relevo romântico que decora o pórtico da abadia de S. Pedro de Moissac, por exemplo, o homem rico é mostrado sob aparência de um pai mau e desleixado. Toda a história do mau rico e de Lázaro é representada com uma paixão intensa, desde a cena do banquete em que Lázaro é rejeitado pelo mau rico até ao ponto em que Lázaro exulta com Abraão, enquanto o mau rico, arrastado para baixo sob o peso do seu saco de dinheiro, é atormentado pelos demónios (ilust. 5). E o profundo significado emotivo que uma tal história tinha para as massas surge ainda mais vivo nas figuras do fundo do lado direito. Essas figuras simbolizam as paixões maiores do homem rico, *Avaritia* e *Luxuria*, a sua paixão pelo dinheiro e a sua paixão pelos prazeres mundanos, sendo a linguagem simbólica utilizada a da demonologia medieval. A paixão do dinheiro é simbolizada por um diabo masculino, enquanto a paixão do prazer é simbolizada pela mulher com as serpentes — figura que era simultaneamente a corporização visual dos desejos da carne e um demónio terrestre — tudo a lembrar, de facto, esse mundo das trevas em que habitam Satanás e a Besta do Apocalipse e respectivas companhias de cobras, sapos e escorpiões.

Aliás, nos inúmeros comentários ao Apocalipse, *Avaritia* e *Luxuria* aparecem como os sinais dos servos do Anticristo, de maneira que na visão ortodoxa o mau rico, tal como é retratado em Moissac, figurava já na vizinhança do judeu e do clérigo demoníacos. E se, na sua tentativa de assegurar a fidelidade das novas massas, a Igreja se permitia falar uma tal linguagem, qual não teria sido a linguagem dos hereges que espalhavam os seus ensinamentos pelas oficinas e pelas cabanas dos tecelões ou dos clérigos renegados que S. Bernardo, horrorizado, encontrou sem tonsura nos teares, ao lado de homens e mulheres? Para tais pessoas, o mau rico pertencia simplesmente às hostes do Anticristo. Nas mentes milenaristas dos séculos XII e XIII, o rico já estava a sofrer a metamorfose que no decurso dos tempos haveria de transformá-lo no capitalista da propaganda do século XX: um ser verdadeiramente demoníaco na sua força de destruição, na sua crueldade, na sua sensualidade grosseira, na sua habilidade para enganar e, sobretudo, na sua quase onipotência.

Vistas neste contexto, as últimas Cruzadas do Povo poderiam ser consideradas como primeiras tentativas de um tipo de milenarismo novo para a Europa medieval e cujos objectivos, mais ou menos claros, eram abater os poderosos e exaltar os humildes. No primeiro quartel do século XIV, o zelo pelas cruzadas era mais do que nunca um monopólio dos miseráveis. O reino de Jerusalém terminara e a Síria fora evacuada; o Papa havia trocado a aura mística de Roma pela segurança de Avinhão; o poder político das nações estava a passar para as mãos de burocratas — as massas agitadas entre o Soma e o Reno eram as únicas que ainda se deixavam entusiasmar pelas antigas imagens escatológicas animadas agora de uma truculência mais amarga. Não era preciso muito para lançar esta gente nalguma tentativa completamente irrealista de transformar as suas fantasias em realidades. Em 1309, o papa Clemente V enviou uma expedição de Cavaleiros do Hospital à conquista de Rodas como baluarte contra os Turcos; e o mesmo ano via uma grande fome na Picardia, nos Países Baixos e ao longo do Baixo Reno. Estas duas circunstâncias foram mais que suficientes para provocar uma outra Cruzada do Povo nessa mesma área. De novo apareceram bandos armados, constituídos por arte-

sãos e trabalhadores miseráveis à mistura com alguns nobres que tinham desbaratado a sua fortuna (basta recordar as numerosas bancarrotas dos proprietários rurais. Esta gente mendigava e saqueava através da região, matando os Judeus mas também atacando os castelos onde os nobres defendiam os seus valores. Atacaram por fim a fortaleza do Duque de Brabant, um opositor determinado de todas as sublevações populares, que ainda três anos antes havia derrotado um exército de operários têxteis e, segundo se dizia, queimado vivos os respectivos chefes. Imediatamente o duque conduziu as suas forças contra os cruzados, repelindo-os com pesadas perdas. Porém, dentro de poucos anos, novas hordas surgiram.

Era, na verdade, uma época de grandes angústias e grandes exaltações. Quando, em 1315, uma carestia universal de alimentos estava a levar os pobres ao canibalismo, formavam-se longas procissões de penitentes nus a clamar a Deus por misericórdia e as esperanças milenaristas de novo se inflamavam. No meio da fome, começou a circular uma profecia predizendo que, nesse mesmo ano, os pobres haveriam de levantar-se em armas contra os ricos e os poderosos e derrubariam também a Igreja e uma grande monarquia, vindo após grande derramamento de sangue a aurora de uma nova idade em que todos os homens unidos exaltariam uma única Cruz. Assim, não surpreende que, quando em 1320, Filipe V de França sugeriu sem grande entusiasmo uma outra expedição à Terra Santa, a ideia logo fosse retomada pelas massas desesperadas, mesmo se era inteiramente impraticável e imediatamente rejeitada pelo Papa. Desta vez foram um monge apóstata e um clérigo secularizado que começaram a pregar a cruzada no Norte de França e com tão bons resultados que um grande movimento surgiu «tão súbita e inesperadamente como um turbilhão». Mas também aqui parece que um importante papel foi desempenhado pelos *prophetæ* que pretendiam ser salvadores divinamente nomeados. Cronistas judaicos, inspirando-se numa fonte espanhola, narram a história de um jovem pastor que dizia ter-lhe aparecido uma pomba, a qual, transformando-se na Virgem Maria, lhe ordenava que convocasse uma cruzada, prometendo-lhe a vitória. E os mesmos cronistas falam ainda de um chefe que pretendia possuir essa marca da eleição divina que era a cruz entre as espáduas.

Como em 1251, os primeiros a responder foram pastores e guardadores de porcos, alguns deles ainda crianças; e por isso também este movimento se tornaria conhecido pelo nome de Cruzada dos Pastores. Uma vez mais, porém, à medida que os bandos passavam pelas povoações, outros elementos se lhes juntavam — mendigos de ambos os sexos, proscritos, bandidos; e o exército que daí resultou tornou-se turbulento. Não tardaria muito que numerosos desses *Pastoureaux* fossem presos; os outros, porém, entusiasticamente apoiados pela população arrombavam as prisões e libertavam os irmãos. Quando chegaram a Paris, estas hordas aterrorizaram a cidade, atacando o Châtelet, assaltando o Preboste e, aos rumores de que forças adversárias estavam a chegar para as combater, colocaram-se em posição de combate nos campos de St. Germain-des-Prés. Não tendo aparecido nenhuma força para as atacar, estas hordas marcharam para o Sul até entrarem nos territórios ingleses do Sudoeste. Os Judeus tinham sido expulsos do reino francês em 1306 mas nestas regiões ainda havia muitos; os *Pastoureaux* iam-nos matando na sua marcha e apoderando-se dos seus haveres. O rei francês ordenou que os Judeus fossem protegidos, mas a população, convencida de que um tal massacre era uma obra santa, fez tudo para ajudar os cruzados. Quando

o governador e as autoridades reais de Toulouse encarceraram muitos dos *Pastoureaux*, o povo da cidade atacou a prisão, seguindo-se um imponente massacre dos Judeus. Em Albi, os cônsules fecharam as portas da cidade, mas os cruzados arrombaram-nas, gritando que vieram para matar os Judeus, tendo sido entusiasticamente acolhidos pela população. Noutras cidades, eram as próprias autoridades que se juntavam ao povo e aos cruzados na perpetração do massacre. Através de todo o Sudoeste da França, desde de Bordéus a Ocidente até Albi a Oriente, praticamente não ficou vivo um só judeu.

Pouco a pouco começariam os *Pastoureaux* a interessar-se pelo clero. Enquanto pastores de Deus, principiaram a lançar os seus ataques contra «os maus pastores que pilhavam os seus rebanhos». Dizia-se que estavam a planear uma vasta expropriação de todas as propriedades do clero secular e dos mosteiros. Um oficial do rei, o Senescal de Carcassonne, tentou organizar uma força para lhes resistir, no que teve as maiores dificuldades, porque toda a gente se recusava a colaborar. Na residência papal de Avinhão gerou-se grande alarme, porque a Cúria receava que os cruzados entrassem na cidade com todas as previsíveis consequências. Finalmente, o papa João XXII excomungaria os *Pastoureaux* e pediria ao Senescal de Beaucaire que pegasse em armas contra eles; e tais medidas demonstrar-se-iam eficientes. O povo ficava proibido, sob pena de morte, de fornecer alimentos aos pretensos cruzados; as cidades começaram a fechar-lhes as portas; e numerosos foram os *Pastoureaux* a ser vitimados pela fome. Outros foram mortos em combates em vários pontos entre Toulouse e Narbonne ou capturados e enforcados nas árvores, aos vinte e aos trinta. As perseguições e execuções continuariam durante três meses. Os sobreviventes separar-se-iam em pequenos grupos que atravessaram os Pirinéus para matar mais Judeus, o que fizeram de facto até que o rei de Aragão conseguiu dispersá-los. Mais do que qualquer outra cruzada anterior, foi esta ressentida como uma ameaça às estruturas vigentes da sociedade. Os *Pastoureaux* de 1320 infundiram o terror nos corações de todos os ricos e privilegiados.

A partir deste ponto torna-se progressivamente mais difícil seguir o percurso, nessa região a norte entre os rios Soma e Reno, do mito social que de uma maneira ou de outra fascinara as massas durante mais de dois séculos. A guerra entre os «grandes» e os «pequenos», que praticamente nunca cessara nos Países Baixos desde os dias de Bertrand de Ray, estava agora a tornar-se cada vez mais violenta e impiedosa. Em 1325, os camponeses livres e prósperos da Flandres marítima, apoiados pelos trabalhadores têxteis de Bruges, recusaram-se a pagar dízimas e direitos, pegando em armas contra os senhores da terra, eclesiásticos e leigos. O resultado foi uma severa guerra civil que duraria até 1328, altura em que o rei de França interveio e derrotou os rebeldes em Mont Cassel. Desde 1320 a 1380, os operários dos três grandes centros da indústria têxtil, Gand, Bruges e Ypres, sublevaram-se repetidas vezes em revoltas sangrentas que terminavam em sangrentas repressões. Finalmente em 1379, os tecelões de Gand tomaram o poder, dominando toda a Flandres e derrubando mesmo o governo do Conde. E seria somente depois de três anos de guerra que eles seriam derrotados em Rosebek, de novo pelo exército francês. Durante esses mesmos anos (1381-1382), todo o Norte da França — Paris, as cidades da Picardia e da Normandia, todos os antigos lugares e antros dos *Pastoureaux* — testemunhava uma série de revoltas populares provocadas pelo peso e rigor dos impostos.

O primeiro objectivo desta gente era sempre o local dos impostos dos camponeses, onde destruíam os registos, assaltavam os cofres e matavam os oficiais; o objectivo seguinte era o bairro dos Judeus, onde igualmente matavam e pilhavam. Em Ruão, chegaram ao ponto de eleger um rei, que exibiam em triunfo e a cujas ordens matavam, não apenas os cobradores de impostos, mas também alguns dos burgueses mais prósperos. Tanto em Paris como em Ruão, os insurrectos inspiravam-se no exemplo de Gand — «Viva Gand!», era o seu grito de guerra. Em ambas as cidades a revolta seria esmagada pelo rei e seu exército de nobres depois do surto vitorioso contra os tecelões flamengos; porém, os pobres da cidade e dos campos uniram-se em bandos que assolavam o país.

Em geral, estes movimentos visavam objectivos extremamente limitados e práticos; o que eles desejavam era mais dinheiro e mais independência. Teriam entretanto desaparecido todos os vestígios do entusiasmo milenarista? Henri Pirenne, particularmente bem qualificado para o efeito, pensa que não. O que é certo é que, por um lado, no zénite da guerra de classes — em Ypres em 1377, por exemplo —, os trabalhadores têxteis não somente eram enforcados como rebeldes mas também eram condenados pela Inquisição e queimados como hereges; e que, por outro lado, alguns clérigos dissidentes se consagravam à pregação de um milenarismo de uma espécie marcadamente revolucionária e igualitária. Um destes homens, um franciscano, chamado João de Roquetaillade, que passaria os últimos vinte anos da sua vida nas prisões eclesiásticas sob a ameaça constante de ser queimado pelos seus ensinamentos, deixou escritos proféticos de um interesse notável. Em 1356, no ano da derrota catastrófica de Poitiers, quando as Companhias Livres devastavam as províncias e essa explosão da fúria camponesa, que foi a *Jacquerie*, estava no auge, escreveu o seu *Vademecum in Tribulationibus*. Esta obra famosa, traduzida em inglês, catalão e checo, mostra claramente como a antiga tradição escatológica fora adaptada como veículo do novo radicalismo.

A captura do rei em Poitiers, declarava Roquetaillade, marca o início de um tempo de desastres para a França, em que o reino descera muito fundo por causa das suas derrotas na guerra. Na verdade, depa-
ra-se à Críandade uma época conturbada no seu conjunto, porque, entre 1360 e 1365, os pequenos se levantarão contra os grandes. Nesses anos, a justiça popular erguer-se-á e abaterá os tiranos e os nobres com uma espada de dois gumes; muitos príncipes e nobres e poderosos serão privados da sua dignidade, vaidades e riquezas; haverá aflição indescritível entre os nobres; e os grandes serão roubados, eles que são os responsáveis por todos os sofrimentos do povo. Considere-se extremamente feliz o homem que, naqueles dias, puder encontrar um servo e um companheiro fiel. Tempestades, inundações e pestes matarão a maior parte da humanidade, acabando com os pecadores endurecidos e preparando o caminho para a renovação da terra. Em Roma surgirá um Anticristo, enquanto um outro Anticristo oriental espalhará as suas falsas doutrinas a partir de Jerusalém; este último encontrará os seus seguidores entre os Judeus, que perseguirão os Cristãos, destruindo igrejas e altares. Sarracenos e Tártaros devastarão a Itália e a Espanha, a Hungria e a Polónia e partes da Alemanha. Governos e povos, ultrajados pelo luxo, a riqueza e o orgulho do clero, juntar-se-ão para tirar à Igreja todas as suas propriedades. Destituições e massacres serão os castigos infligidos ao clero, e sobretudo aos franciscanos; porém, depois a Igreja, e sobretudo

os franciscanos, purificados pelo sofrimento e vivendo em pobreza absoluta, à semelhança de Cristo e dos Apóstolos, ressuscitarão para uma nova vida e espalharão a sua influência através do mundo inteiro. Por volta de 1367, o tempo das perturbações e aflições estará prestes a terminar. Um grande reformador, *reparator orbis*, tornar-se-á Papa, ao mesmo tempo que o rei de França, inesperadamente, será eleito Imperador Romano. O Papa e o Rei-Imperador, actuando em conjunto, expulsarão da Europa os Sarracenos e os Tártaros; converterão todos os Muçulmanos, Judeus e Tártaros; conciliarão os Gregos cismáticos com a Igreja de Roma e varrerão toda a heresia da face da terra. O rei de França conquistará e governará o mundo inteiro, a Ocidente, a Oriente e para o Sul; o seu reino será mais digno de honra que todos os reinos que jamais existiram, já que os incluirá a todos na Ásia, na África ou na Europa. Todavia, este sempre vitorioso descendente de Carlos Magno será «o esposo paupérrimo da Igreja Universal» e o monarca mais santo que os séculos jamais viram. E embora tanto o Papa como o Imperador devam morrer dentro de uma década, o reino de paz que eles estabelecerão terá uma duração de mil anos, até ao Fim dos tempos.

Profecias sobre um «Segundo Carlos Magno», que se tornaria Imperador, conquistaria o mundo e faria a sua última viagem ao Santo Sepulcro, continuariam a aparecer em França durante os séculos XIV e XV e mesmo pelo século XVI adiante, agora, porém, orientavam toda a propaganda política para servir fins dinásticos e nada que se parecesse com mito revolucionário. Com efeito, o centro da exaltação escatológica já não se encontrava na França e nos Países Baixos. À medida que a luta contra os invasores ingleses se tornava mais desesperada, a devoção do povo simples de França ia-se concentrando cada vez mais no monarca actual como símbolo da vontade nacional de sobrevivência e de independência, até que o lugar outrora ocupado pelos *prophetæ* milenaristas seria ocupado somente por Joana d'Arc. A França que emergiria do grande esforço de reconstrução que se seguiu à Guerra dos Cem Anos era uma monarquia centralizada até ao despotismo, controlada por um exército real e um serviço civil e, além disso, um país onde as cidades haviam perdido qualquer fragmento de autonomia. Em tal Estado, pouco espaço havia para movimentos populares de qualquer espécie. E, sobretudo, todas as concentrações de excedente demográfico que durante muito tempo existiram na área entre os rios Soma e Reno deixaram de existir. Os territórios da Picardia, da Flandres, do Brabante, de Hainaut já não eram os territórios mais povoados e mais industrializados do Norte da Europa. Pelos fins do século XIV, todo um conjunto de factores — guerra de classes, guerras internacionais, emigração, carestia da lã inglesa e crescente concorrência das cidades italianas — haviam reduzido a indústria têxtil à ruína e feito com que a população baixasse vertiginosamente.

Inteiramente diversa era a situação na Alemanha, onde o poder real não tinha cessado de declinar desde os princípios do século XIII e onde a nação se tinha vindo a desintegrar numa confusão de pequenos principados, ao mesmo tempo que a indústria e o comércio se tinham expandido e a população aumentado. E seria a Alemanha que iria tornar-se a cena de uma nova série de movimentos messiânicos.

CAPÍTULO 6

O IMPERADOR FREDERICO COMO MESSIAS

A profecia joaquinina e Frederico II

Ainda no decurso do século XIII haveria de surgir outra espécie de escatologia a par das escatologias derivadas do Apocalipse e dos Oráculos Sibilinos—a breve trecho fundindo-se com elas. O inventor do novo sistema profético, que haveria de ser o mais influente de todos os conhecidos na Europa até ao aparecimento do marxismo, foi Joaquim de Fiore (1145-1202). Depois de vários anos passados na meditação das Escrituras, este abade e eremita da Calábria recebeu, entre 1190 e 1195, uma inspiração que lhe revelava um sentido nelas escondido de imenso valor profético.

A ideia de que as Escrituras continham um significado oculto estava longe de ser nova; os métodos tradicionais de exegese sempre concederam grande papel às interpretações alegóricas. A nova ideia era que tais métodos se poderiam aplicar, não apenas para fins morais e dogmáticos, mas também como meio de compreender e de prever o desenvolvimento da história. Joaquim está convencido de ter encontrado uma chave que, aplicada aos acontecimentos e personagens do Antigo e do Novo Testamento e sobretudo do Apocalipse, tornava-o capaz de intuir na história um modelo e um significado e de profetizar os seus desenvolvimentos futuros. É que, nas suas exegeses das Escrituras, Joaquim elaborou uma interpretação da história como uma sucessão através de três idades, cada uma das quais presidida por uma das Pessoas da Santíssima Trindade. A primeira idade era a Idade do Pai ou da Lei; a segunda idade era a Idade do Filho ou do Evangelho; a terceira idade, a Idade do Espírito, seria, relativamente às suas predecessoras, como o esplendor do dia comparado à luz das estrelas e à aurora, ou como o pino do Verão comparado ao Inverno e à Primavera. Se a primeira fora uma idade de terror e servidão e a segunda uma idade de fé e de submissão filial, a terceira seria uma idade de amor, de alegria e de liberdade, em que o conhecimento de Deus seria revelado directamente nos corações de todos os homens. A Idade do Espírito haveria de ser o Sabbath ou o tempo de descanso da humanidade. O mundo seria então um único enorme mosteiro, em que todos os homens seriam monges contemplativos absorptos em

éxtase místico e unidos em cânticos a Deus. E esta nova versão do Reino dos Santos haveria de durar até ao Juízo Final.

Joaquim não tinha a consciência de ser heterodoxo nem qualquer desejo de subverter a Igreja. Foi encorajado por nada menos do que três papas que ele escreveu as revelações com que havia sido favorecido. E, todavia, o seu pensamento tinha implicações que eram potencialmente perigosas para a estrutura da teologia medieval ortodoxa. A sua ideia da terceira idade não se poderia de facto reconciliar com a visão agostiniana de que o Reino de Deus já tinha sido realizado, na medida em que podia ser realizado sobre a Terra, no momento em que a Igreja nasceu, e que não se deveria esperar outro Milénio além deste. Por mais respeito que Joaquim tivesse às doutrinas, exigências e interesses da Igreja, o que ele propusera era, na verdade, um novo tipo de milenarismo — e aliás um tipo que as gerações futuras haveriam de elaborar, primeiro, num sentido antieclesiástico e, depois, num sentido abertamente secular.

A longo prazo, a influência indirecta das especulações de Joaquim pode detectar-se ainda nos dias de hoje, e mais distintamente em certas «filosofias da história» que a Igreja desaprova enfaticamente. Bem horroizado ficaria esse místico nada mundano se lhe fosse dado ver a sua quimera das três idades ressurgir, por exemplo, nas teorias da evolução histórica expostas pelos filósofos idealistas alemães Lessing, Schelling, Fichte e até certo ponto Hegel; na ideia da história de Augusto Comte em fases sucessivas: a fase teológica, a fase metafísica e a fase científica; e por fim na dialectica marxista das três fases do comunismo primitivo, da sociedade de classes e de um comunismo final que deverá ser o reino da liberdade e em que o Estado terá desaparecido. E também por mais paradoxal que pareça, não é menos verdade que a expressão «o Terceiro Reich», cuja primeira formulação se deve ao publicista Moeller van den Bruck em 1923 e que depois seria adoptada para designar a «nova ordem» que haveria de durar um milénio, teria tido pouco significado emocional se a imagem de uma terceira e mais gloriosa idade não tivesse, ao longo dos séculos, vindo a fazer parte do conjunto da mitologia social europeia.

O que mais impressionou os homens do século XIII foi sobretudo a narração de Joaquim sobre o quando e o como da transformação final do mundo. Na sua visão da história, cada idade deve ser precedida por um período de incubação. A incubação da primeira idade tinha durado desde Adão até Abraão, a da segunda, desde Elias até Cristo; quanto à terceira, a sua incubação começara com S. Bento e estava a aproximar-se do termo no momento em que Joaquim escrevia. Segundo S. Mateus, houvera quarenta e duas gerações entre Abraão e Cristo; e como o Antigo Testamento foi um modelo para todos os acontecimentos posteriores, o período entre o nascimento de Cristo e o cumprimento da terceira idade deverá igualmente durar quarenta e duas gerações. Fixando para cada geração o intervalo de trinta anos, Joaquim podia situar o apogeu da história humana entre os anos 1200-1260. Entretanto, havia que preparar o caminho; tal deveria ser a missão de uma nova ordem de monges que haviam de pregar o novo evangelho através do mundo. De entre eles surgiriam doze patriarcas, que converteriam Israel, e um mestre supremo, *novus dux*, que conduziria toda a humanidade do amor das coisas terrenas para o amor das coisas do espírito. Durante os três anos e meio imeditamente antes do cumprimento da terceira idade, seria o reino do Anticristo,

rei secular que haveria de castigar a Igreja corrupta e mundana até que fosse completamente destruída na sua forma presente. Depois de o Anticristo ser derrubado, chegaria a Idade do Espírito em toda a sua plenitude.

O poder explosivo de tal doutrina tornou-se aparente no momento em que foi apropriada pela ala rigorista da Ordem Franciscana. O ideal de Joaquim de uma ordem monástica sem o que quer que fosse de mundano viria a estar muito próximo da realização na fraternidade que, pouco depois da morte do profeta, começou a formar-se em torno do *poverello* de Assis. Mais tarde, quando a fraternidade se tornou uma grande Ordem, houve que fazer concessões às exigências da realidade quotidiana; a Ordem penetraria nas universidades, procuraria e concederia favores, adquiriria propriedades. Porém, muitos Franciscanos recusariam aceitar estas inovações e ficariam apegados ao antigo ideal de pobreza absoluta. Tais homens — os Franciscanos Espirituais — constituíram uma facção minoritária, primeiro, no interior da Ordem e, depois, fora dela. Pelos meados do século tinham exumado as profecias de Joaquim (que até então não tinham chamado muito as atenções) e começaram a editá-las e a comentá-las. Eles mesmos forjavam profecias cuja paternidade atribuíam com sucesso a Joaquim e que se tornariam muito mais conhecidas e influentes que os próprios escritos de Joaquim. Nestas obras, os Espirituais adaptavam a escatologia de Joaquim de maneira tal, que eles mesmos poderiam ser considerados como a nova ordem que, substituindo a Igreja de Roma, haveria de conduzir a humanidade às glórias da Idade do Espírito. As vicissitudes das pseudo-profecias de Joaquim no Sul da Europa estão fora do quadro do nosso estudo; seria necessário um outro volume para descrever como, nas franjas da facção dos Espirituais, surgiram grupos ainda mais extremistas até que, em torno de figuras como Fra Dolcino e Rienzo, floresceria todo um milenarismo tão revolucionário e tão militante como qualquer milenarismo do Norte. Porém, embora compostas na Itália, as pseudo-profecias de Joaquim tiveram influência também na Alemanha. Foi em grande parte graças a elas que o papel de castigador da Igreja nos Últimos Dias viria a ser atribuído pela imaginação popular ao Imperador Frederico II.

Já no princípio da sua carreira, e muito antes de os discípulos de Joaquim começarem a interessar-se por ele, Frederico era objecto de expectativas escatológicas. Tudo os que os Franceses esperavam dos Capetos, esperavam dele os Alemães. Mal Frederico I (Barba Ruiva) perecera na Terceira Cruzada em 1190, logo começaram a aparecer na Alemanha profecias que contavam a história de um Frederico futuro, o qual, como Imperador dos Últimos Dias, haveria de completar a obra inacabada; um salvador escatológico que, libertando o Santo Sepulcro, prepararia o caminho para a Segunda Vinda e para o Milénio. Quando, trinta anos mais tarde, a coroa imperial foi atribuída a Frederico II, que era neto do Barba Ruiva, tais profecias ser-lhe-iam confiadamente aplicadas. E assim, pela primeira vez, a imagem do Imperador dos Últimos Dias se ligava ao chefe actual do complexo territorial, que tinha o seu centro na Alemanha mas que também abrangia a Borgonha e a maior parte da Itália e que viria a ser conhecido no Ocidente como Império Romano (mais tarde, Santo Império Romano).

Havia muitas coisas na vida e na personalidade de Frederico que fomentavam o aparecimento de um mito messiânico. Frederico era uma brilhante personalidade, cuja versatilidade e inteligência, crueldade e libertinagem se combinavam para fascinar os seus contemporâneos. Além

disso, ele participou de facto numa cruzada em 1229, tendo mesmo reconquistado Jerusalém e sido coroado rei desta cidade. E, sobretudo, estava constantemente envolvido em conflitos de extraordinária tensão com o Papado. A Cristandade apreciava o espectáculo do Imperador, várias vezes excomungado como herege, perjuro e blasfemo, e ameaçando por sua vez despojar a Igreja daquelas riquezas que, segundo ele, eram a fonte da sua corrupção. Tudo isto concorria para o adaptar ao papel de castigador do clero nos Últimos Dias; e o *Comentário sobre Jeremias*, atribuído a Joaquim mas escrito à volta de 1240, previu mesmo que Frederico haveria de perseguir a Igreja de tal maneira que no ano de 1260 ela estaria completamente destruída. Para os Espirituais italianos, a punição do clero, embora inteiramente merecida e indispensável como prólogo da Terceira Idade, seria todavia obra demoníaca. Para eles, o Imperador era a Besta do Apocalipse e o Santo Império Romano era Babilónia — instrumentos de Satanás e também eles destinados ao aniquilamento. Era, porém, possível considerar a oposição imperial ao Papado a uma luz muito diversa. Na Alemanha, Frederico continuava a ser visto como um salvador, mas um salvador cuja missão incluía agora a punição da Igreja; uma figura em que o Imperador dos Últimos Dias se fundia com o *novus dux* das profecias de Joaquim.

Nos seus esforços para obrigar Frederico a voltar ao caminho da obediência, a Santa Sé colocaria toda a Alemanha sob interdito — o que significava que os sacramentos indispensáveis já não podiam ser administrados e implicava, segundo as crenças do tempo, que quem morresse nesse período seria inevitavelmente condenado. Por volta de 1248, o populoso Ducado da Suábia, que pertencia ao domínio imperial e era particularmente firme no seu apoio aos Hohenstauffen, era visitado por pregadores itinerantes que publicamente declaravam que o clero mergulhara no pecado a tal ponto que perdera o poder de administrar sacramentos válidos. Quanto ao papa Inocência IV, a sua vida era tão má que nenhum interdito por ele imposto poderia ter o mínimo efeito. A verdade, diziam, estava com eles e só eles tinham sido empossados por Deus para absolver os pecados. O papa e os bispos eram puros hereges e havia simplesmente que ignorá-los; por outro lado, o povo devia orar pelo Imperador Frederico e seu filho Conrado, porque eram justos e verdadeiramente perfeitos. Enquanto esta propaganda se espalhava, na cidade de Hall os artesãos revoltaram-se e expulsaram, não apenas o clero, mas também muitos dos patrícios ricos. O facto tem algum interesse, já que mostra como a imaginação popular, que na Flandres não havia muito transformava Balduino, Imperador de Constantinopla, no salvador dos pobres, estava agora — embora inoportunamente — a fazer o mesmo com o Imperador Frederico.

Um manifesto joaquinino aparecido na Suábia por esta altura, da autoria de um certo Irmão Arnold, um dominicano dissidente, irá exprimir esta ideia com a maior clareza. Como as profecias de Joaquim em Itália, esta obra considera o ano de 1260 como o ano apocalíptico que verá cumprir-se a Terceira Idade. Antes, porém, o Irmão Arnold faz um apelo a Cristo para que, em nome dos pobres, julgue o Papa e a hierarquia; Cristo há-de responder e aparecerá na Terra para proferir o seu juízo. O Papa será revelado como o Anticristo, o clero como os membros desse Anticristo. Cristo condená-los-á sem apelo, não somente pela sua imoralidade e mundanismo e pelo abuso que fazem do interdito, mas também — e principalmente — pela exploração e opressão dos pobres.

A vontade de Deus manifesta-se em Arnold e nos seus companheiros; e é sua missão realizar essa vontade privando a Igreja Romana da autoridade e assumindo eles próprios essa autoridade, como homens santos que vivem e continuarão a viver em pobreza absoluta. Quanto às grandes riquezas da Igreja, serão confiscadas e distribuídas pelos pobres — os quais, aos olhos de Arnold, «advogado dos pobres» segundo ele próprio, são os únicos verdadeiros Cristãos. E esta grande revolução social será levada a cabo sob os auspícios do Imperador Frederico, que, segundo Arnold, já tinha visio o programa e prometera todo o seu apoio.

O radicalismo social de tais quimeras — completamente diverso da espiritualidade etérea das profecias do próprio Joaquim — falava intensamente aos pobres. Teria mesmo podido estimular um vasto movimento revolucionário, se Frederico não tivesse morrido subitamente em 1250, uma década antes da data em que haveria de assumir o seu papel escatológico. Esta morte constituiu um golpe catastrófico, quer para os adeptos alemães de Joaquim, a quem privava do seu Salvador, quer para os adeptos italianos, a quem privava do seu Anticristo. Cedo, porém, se espalhou o rumor de que o Imperador ainda estava vivo; teria sido expulso para além dos mares pelo Papa ou, a conselho dum astrólogo, teria partido de própria vontade; ou talvez estivesse cumprindo uma longa penitência como peregrino ou como eremita. E surgiram ainda teorias de carácter mais sobrenatural. No Sul da Itália e na Sicília, onde Frederico havia passado a maior parte da sua vida, espalhava-se uma misteriosa frase sibilina: «Vivit et non vivit»; e um monge vira o Imperador penetrar nas entranhas do Etna enquanto um exército ardente de cavaleiros penetrava no mar. E se para o monge isto significava que Frederico fora para o inferno, para muitos sicilianos a interpretação era outra. Desde há muito que o Etna era considerado como lugar de residência dos heróis que partiram, incluindo o próprio Rei Artur; e desde que Frederico se lhe juntou, tornou-se um Imperador Adormecido que um dia haveria de voltar como Salvador. E de facto ele apareceria no momento crítico: uns anos depois de 1260, um impostor que vivia nas encostas do Etna haveria de cativar muita gente. É verdade que na Sicília a imagem de um Frederico ressuscitado em breve perderia o seu fascínio; iria, porém, fascinar, geração após geração, os Alemães da mesma maneira que a imagem de Carlos Magno, *Carolus redivivus*, fascinava os Franceses.

A ressurreição de Frederico

Trinta e quatro anos depois da sua morte, Frederico passaria por uma ressurreição muito semelhante à que outrora acontecera a Balduino, Conde da Flandres. No decorrer do ano de 1284, um cronista narra-nos a história de um antigo eremita, próximo de Worms, que pretendia ser o imperador, e pela mesma altura um outro cronista fala de um personagem semelhante que em Lübeck fora recebido no meio de grande entusiasmo popular. Em ambos os casos, o pseudo-Frederico desaparecera quando surgira o perigo de ser desmascarado. E seria o mesmo homem que em 1284 conseguiria instalar-se como se fosse um rei no vale do Reno? É possível que não, até porque este último pareceria ser menos um impostor do que um paranóico que acreditava realmente ser Frederico. Expulso de Colónia como louco, seria excelentemente recebido na

cidade vizinha de Neuss, que, por acaso, tinha ao tempo umas questões com o Arcebispo de Colônia; e aí se estabeleceu. Precisamente como Bertrand de Ray, este homem contava como havia passado numerosos anos a peregrinar, cumprindo uma penitência pelos seus pecados da vida anterior, embora por vezes, utilizando as lendas que se tinham formado à volta da morte de Frederico, também afirmasse que havia estado nas profundezas da Terra. A notícia da sua vinda espalhava-se a grande distância; em Itália criava uma tal agitação que várias cidades mandaram embaixadores a Neuss para ver o que se passava, enquanto os adeptos de Joaquim concluíam que, finalmente, Frederico estava a assumir o seu papel de Anticristo.

As condições na Alemanha favoreciam uma tal ressurreição. Já desde os princípios do século que o governo central se estava a desintegrar na Alemanha e o reino se estava a transformar num conjunto desordenado de principados semi-independentes — um processo que era exactamente o contrário do que estava a dar-se na França. Embora Frederico nada tivesse feito para obviar a uma tal desintegração e tivesse demonstrado sempre maior interesse pela Itália e pela Sicília do que pela Alemanha, o certo é que a sua personalidade poderosa e colorida tinha constituído como que um pólo para a lealdade germânica. A sua morte seria seguida pelo Grande Interregno, o período de uma geração durante o qual nenhum rei conseguiria fazer-se reconhecer no conjunto da Alemanha. O país passaria por um período de agitação semelhante ao que a França experimentara dois anos antes, com feudos e guerras privadas a surgirem de todos os lados. Tal estado de coisas continuaria mesmo depois de Rodolfo, o primeiro monarca Habsburgo, ser eleito rei da Alemanha em 1273. É que os príncipes, tendo saboreado as delícias da independência, estavam determinados a não perdê-la, o que implicava não permitir que o rei se tornasse muito forte. Assim, bastava alguém pretender ser Frederico II, para logo alguns príncipes se apresentarem a conceder-lhe o reconhecimento oficial, não porque acreditassem no que quer que fosse, mas porque desejavam criar problemas a Rodolfo. Por essa altura, além disso, começava a existir na Alemanha uma florescente civilização urbana. Precisamente durante o Interregno, a manufactura e o comércio tinham feito grandes progressos nas cidades autogovernadas; e embora em tais cidades reinasse uma vida mais ordenada e próspera do que no resto da Alemanha, nem por isso deixavam de existir conflitos sociais. Nas cidades do Reno, eram mais numerosos do que nunca os artesãos que levavam uma existência insegura e necessitada. O que mais contribuiu para o sucesso do pseudo-Frederico foi certamente o facto dos pobres urbanos ainda manterem expectativas messiânicas relativamente ao Imperador Frederico II. O monarca de Neuss aparecia acima de tudo como amigo dos pobres; e como propagandistas encontraram os *prophetæ* a quem os cronistas atribuíam a etiqueta de hereges.

Finalmente, intoxicado pelo sucesso, o pseudo-Frederico exceder-se-ia. Movendo-se para Sul, anunciou a sua intenção de realizar uma dieta imperial em Francoforte, convocando o rei Rodolfo a aparecer diante dele para que, como Imperador, lhe concedesse o reino da Alemanha. A resposta de Rodolfo foi marchar contra ele e cercar a cidade de Wetzlar, onde se tinha refugiado. Como sucedera em Valenciennes relativamente ao pseudo-Balduino, também aqui a cidade estava dividida; e como então, muitos do povo miúdo estavam dispostos a pegar em armas para defender o seu imperador. Contudo finalmente o homem foi

entregue ou entregou-se ele próprio, vindo a ser processado e queimado vivo. O método de execução é significativo, já que o fogo não era utilizado nos casos de insurreição política mas apenas nos casos de feitiçaria ou heresia; o que vem confirmar aquilo mesmo que os cronistas também indicam — ou seja, que este homem era um fanático que a si mesmo se considerava, não apenas como o próprio Frederico II, mas também como um salvador escatológico enviado por Deus para castigar o clero e estabelecer o seu domínio sobre o mundo inteiro. Parece ainda que até ao fim o pseudo-Frederico estava absolutamente convencido que haveria de ressuscitar dentro de dias, e prometera aos seus seguidores assim fazer, no que estes acreditaram. E o facto é que ele foi imediatamente substituído por um personagem semelhante, desta vez nos Países Baixos, que pretendia ter ressuscitado três dias depois de ter sido queimado — e que foi, por sua vez, executado em Utreque.

O folclore começaria agora a girar em torno da figura do pseudo-Frederico tal como antes se centrara na figura do próprio Frederico. A execução em Wetzlar servira apenas para aumentar a reputação do Imperador como ente sobre-humano e imortal. Contava-se que entre as cinzas não se encontrara osso algum mas apenas um pequeno grão; e a conclusão imediata era que isto deveria significar que o Imperador tinha sido protegido das chamas pela providência divina, que ainda estava vivo, que um dia voltará. E uma tal crença persistiria de geração em geração. Pelos meados do século XIV, ainda se dizia que Frederico voltaria infalivelmente, mesmo que tivesse sido reduzido a pedaços ou — referência evidente a Wetzlar — a cinzas, pois que tal era o decreto inalterável de Deus. Surgiam lendas estranhas e pitorescas. O fabuloso monarca oriental Preste João teria fornecido ao Imperador um vestido de amianto, um anel mágico que lhe permitia desaparecer, uma poção mágica que o mantinha para sempre jovem. Muitas vezes era na forma de um peregrino que o Imperador aparecia aos camponeses, confiando-lhes que estava para vir o tempo em que ele retomaria o seu lugar à cabeça do Império.

No decurso do século XIV, todas as esperanças escatológicas que as massas medievais tinham conseguido retirar das profecias sibilinas e joaninas haveriam, na Alemanha, de concentrar-se no futuro e ressuscitado Frederico:

«Em todos os países, duros tempos se aproximam. Um feudo brilha intensamente entre as duas cabeças da Cristandade, vai começar um ardente combate. Muitas mães chorarão os seus filhos, homens e mulheres sofrerão duramente. Por toda a parte haverá roubos e incêndios, todos deitarão as mãos às gargantas uns dos outros, todos atentarão às pessoas e haveres uns dos outros, todos terão razões para se lamentar. Porém, quando o sofrimento assim se houver tornado insuportável, aparecerá então por vontade de Deus o Imperador Frederico, tão gentil e tão nobre... Cheios de coragem, homens e mulheres meter-se-ão ao caminho, e o Reino de Deus é-lhes prometido. Vêm em multidões, procurando todos chegar primeiro... A paz reinará em toda a terra, as fortalezas já não constituirão uma ameaça... Ninguém se oporá à cruzada até à árvore seca; e quando o Imperador sobre ela colocar o seu escudo, a árvore reverdecerá e re florirá. O Santo Sepulcro será libertado e não terá mais necessidade de ser defendido. O nobre Imperador estabelecerá a mesma lei para todos os homens... Todos os reinos gentios prestarão homenagem ao Imperador. Ele destruirá o poder dos Judeus, embora não pela força das armas... Do domínio do clero quase nada restará. O altíssimo Príncipe dissolverá todos os mosteiros, fará casar as freiras; em verdade vos digo, que deverão cultivar o trigo e o vinho para nós!»

Pelos meados do século XIV, a Alemanha tinha-se tornado naquilo que haveria de permanecer até ao século XVI: uma massa de principados em guerra, um perpétuo caos no meio do qual o Imperador era de uma impotência completa. Simultaneamente, as cidades do Centro e do Sul da Alemanha tinham substituído as cidades dos Países Baixos como principais centros do capitalismo mercantil a norte dos Alpes; e os conflitos sociais tinham atingido uma grande intensidade. Enquanto as prósperas corporações guerreavam os patrícios e se guerreavam umas às outras, entre os pobres ia incubando um ódio mortal a todos os ricos. Um cronista de Magdeburgo avisa mesmo os burgueses ricos «que não se deve dar demasiada liberdade ao povo simples, como ultimamente tem sido feito, é necessário guardá-lo sob estrito controlo, porque existe um velho ódio entre os ricos e os pobres. Os pobres odeiam quem quer que possua bens e estão mais dispostos a fazer mal ao rico do que o rico ao pobre». O ponto de vista dos pobres encontrava agora na literatura alemã uma expressão tão violenta como no século anterior encontrara na literatura francesa. O poeta Suchenwirt, por exemplo, descreve como os homens esfomeados, deixando as esposas e filhos pálidos nas suas choupanas, se reúnem nas ruas estreitas, com armas improvisadas e cheios de uma desesperada coragem:

«Os cofres dos ricos estão cheios, os dos pobres não têm nada. A barriga do pobre está vazia... Arrombai a porta do homem rico! Vamos comer com ele. É melhor sermos todos cortados aos pedaços do que morrer de fome, é melhor arriscarmos corajosamente as nossas vidas do que perecer desta maneira...».

Seria de esperar que, numa tal sociedade, o futuro Frederico tomasse cada vez mais o aspecto do grande revolucionário social, do messias dos pobres. Em 1348, após o lapso exacto de um século, as profecias de Arnold e dos pregadores da Suábia voltarão numa forma ainda mais enfática nas expectativas populares observadas pelo monge João de Winterthur: «Logo que ele tenha ressuscitado de entre os mortos e de novo esteja no zénite do seu poder, casará as mulheres e raparigas pobres com homens ricos e vice-versa... Fará com que tudo o que houver sido roubado aos menores e aos órfãos e às viúvas lhes seja restituído e com que plena justiça seja rendida a todos». Além disso — e a imagem é directamente tirada de uma pseudo-profecia de Joaquim — perseguirá os clérigos com tanta ferocidade que eles chegarão a esconder as suas tonsuras com bosta de boi...».

João de Winterthur apressa-se a afirmar que nada tem a ver com crenças tão alarmantes. Segundo ele, é pura loucura pensar que o Imperador herético haveria de voltar, já que (e mais uma vez apercebemos a sombra de Wetzlar!) é contrário à fé católica que um homem que foi queimado venha um dia a alcançar o poder soberano. O monge tinha boas razões para insistir, pois o que poderíamos chamar o dogma da Segunda Vinda de Frederico era considerado como uma heresia das mais perigosas. E continuaria a sê-lo durante pelo menos dois séculos depois dos dias do próprio Frederico. Como escrevera um cronista em 1434: «A partir do Imperador herético Frederico surgiu uma nova heresia, que alguns cristãos ainda secretamente mantêm: crêem absolutamente que o Imperador Frederico ainda está vivo e vivo permanecerá até ao fim do mundo e que nunca houve nem haverá outro Imperador

verdadeiro senão ele... Foi o Diabo que inventou uma tal loucura, para trespalhar estes hereges e algum povo simples...» Para vermos até que ponto o clero tomava a sério uma tal heresia e estava atento à sua detecção, bastará referir o curioso episódio de um filósofo grego que se aventurou, em 1469, a divulgar em Roma a ideia que ele tinha tirado de um longo estudo dos oráculos sibilinos gregos: que o Último Imperador em breve haveria de converter todos os povos ao Cristianismo. Nesta como aliás noutras profecias bizantinas, a vinda do Último Imperador de maneira nenhuma implicava o massacre do clero ou sublevações sociais de qualquer espécie; apesar disso, a ideia era tão inconcebível para as autoridades eclesiásticas romanas que meteram na prisão o infeliz e lhe confiscaram todos os haveres.

Manifestos para um Frederico futuro

Para o século XV e primeiros anos do século XVI, já não vai ser preciso constituir o mito do Frederico futuro a partir de descrições ocasionais de testemunhas hostis; temo-lo agora em plena luz do dia, porque, passados dois ou três séculos, o manifesto do Irmão Arnold tinha agora a companhia de muitos outros e mais pormenorizados manifestos.

A mais antiga de tais obras, um manifesto latino conhecido pelo nome de *Gamaleon*, produzida em 1409 ou 1439, narra a história de um futuro Imperador alemão que haveria de derrubar a monarquia francesa e o Papado. Quando tiver cumprido a sua missão, não se falará mais da França, os Húngaros e os Eslavos terão sido subjugados e reduzidos a uma total dependência, os Judeus terão sido esmagados para sempre; e, entretanto, os Alemães serão exaltados acima de todos os povos. A Igreja de Roma terá sido expropriada e o seu clero morto; em lugar do Papa, haverá um patriarca alemão que presidirá, a partir de Mogúncia, a uma nova Igreja, mas uma Igreja subordinada ao Imperador, «a águia da raça das águias», um novo Frederico cujas asas se estenderão de mar a mar e até às extremidades da Terra. E esses dias serão os Últimos Dias antes da Última Vinda e o Juízo Final.

Cerca de 1439, apareceria uma obra muito mais influente, a chamada *Reforma de Sigismundo*. A origem desta obra estaria num programa latino elaborado por um clérigo de nome Frederico de Lantaw destinado ao Concílio Geral de Basileia que a partir de 1431 se vinha esforçando por dar início a uma reforma da Igreja. A *Reforma de Sigismundo* em alemão é muito mais do que a simples tradução de tal programa. O autor — que poderá ter sido o citado Frederico de Lantaw mas que mais provavelmente foi um dos seus amigos leigos — trata da reforma do Império de maneira tão desenvolvida como da reforma da Igreja. Está perfeitamente a par das condições de vida das cidades do Sul da Alemanha e surge, antes de mais, como o porta-voz dos pobres urbanos — não dos artesãos especializados e organizados em corporações, mas dos trabalhadores sem organização, que constituíam o estrato mais miserável e menos privilegiado da população urbana. A *Reforma de Sigismundo* exige a supressão das corporações monopolistas e das grandes companhias comerciais; e advoga uma ordem igualitária, em que salários, preços e impostos seriam fixados de maneira a servirem os interesses dos pobres. Ao mesmo tempo, onde quer que ainda subsistam os servos

da gleba, serão de imediato libertados, sendo-lhes reabertas, como nos antigos tempos, as portas das cidades.

Até aqui o programa surge, senão como imediatamente realizável pelo menos como inspirado mais por uma aproximação empírica do que propriamente escatológica. Mas o livro terminará com uma curiosa profecia messiânica que o autor põe na boca do Imperador Sigismundo, que tinha morrido recentemente depois de ele próprio ter sido objecto por vários anos de expectativas messiânicas: Sigismundo conta como a voz de Deus lhe ordenou que preparasse o caminho para um sacerdote-rei que seria precisamente Frederico de Lantnaw e que, à semelhança do Imperador Frederico, se haveria de revelar como um monarca de incomparável poder e majestade. De um momento para o outro surgiriam os estandartes de Frederico e do Império, com a Cruz entre eles; e, nesse instante, todos os príncipes e senhores e todas as cidades teriam de declarar-se a favor de Frederico, sob pena de perderem os bens e a liberdade. Sigismundo narra ainda como procurara Frederico de Lantnaw, até encontrá-lo no Concílio de Basileia, num clérigo cuja pobreza era igual à pobreza de Cristo. Dera-lhe então roupas e confiara-lhe o governo de toda a Cristandade. Frederico reinará, por isso, sobre um domínio que irá de mar a mar e ninguém lhe poderá resistir. Calcará aos pés todos os causadores da desordem e da injustiça e destruirá pelo fogo todos os maus — e por maus entendem-se os corrompidos pelo dinheiro, os prelados simoníacos e os negociantes avaros. Sob o seu governo poderá regozijar-se o povo de ver estabelecida a justiça e de ver satisfeitos todos os seus desejos da alma e do corpo.

Muito mais pormenorizado e truculento que a *Reforma de Sigismundo* é o *Livro dos Cem Capítulos*, de um autor anónimo que viveu na Alta Alsácia ou em Breisgau e que é geralmente conhecido pela designação do «Revolucionário do Alto Reno». Este ancião fanático conhecia perfeitamente a enorme massa da literatura apocalíptica medieval e inspirou-se livremente em toda ela para elaborar o seu próprio programa apocalíptico. Escrito em alemão nos primeiros anos do século XVI, este tratado constitui a última e a mais global expressão da escatologia popular da Idade Média.

No prefácio, o Revolucionário especifica a fonte da sua inspiração, que, à boa maneira medieval, fora uma comunicação do Onnipotente revelada pelo Arcanjo S. Miguel. Deus estava de tal maneira irado com os pecados do género humano, que decidira enviar-lhe as mais terríveis catástrofes. E só no último momento suspendera a sua sentença condenatória para que o povo tivesse uma última oportunidade de abandonar esses caminhos de maldade e perdição. Para tal fim, quis Deus que uma determinada pessoa piedosa — o próprio autor, naturalmente — organizasse uma associação de piedosos leigos, para a qual somente poderiam ser escolhidos aqueles que tivessem nascido dentro do matrimónio, fossem casados e tivessem sempre praticado a monogamia (a preocupação do autor pelo adultério parece obsessiva). Os membros usariam uma cruz amarela como sinal. Desde o princípio que gozariam do apoio activo de S. Miguel e não tardaria muito a serem reunidos sob a chefia do Imperador Frederico, «o Imperador da Floresta Negra» — prodigiosa figura que faz lembrar, não apenas o Imperador dos Últimos Dias, mas também o Messias da apocalíptica judaica-cristã e sobretudo o Apocalipse: «Reinará durante um milénio... Os céus abrir-se-ão ao seu povo... Terá um vestido branco como a neve, cabelos brancos, e o seu trono será como fogo e todos os servirão, porque exercerá a justiça.» E de novo:

«O Rei virá num cavalo branco e terá um arco na sua mão e Deus lhe colocará uma coroa sobre a cabeça e dominará o mundo inteiro; e com uma grande espada abaterá muito...» Ao mesmo tempo, este salvador estabelecerá um reino messiânico em benefício dos seus seguidores, em que todas as necessidades destes, tanto espirituais como materiais, serão amplamente satisfeitas por ele que poderá afirmar de si próprio: «Sou o princípio do novo governo e darei da água viva àqueles que têm sede; àquele que me seguir nada faltará; eu serei o seu Deus...» Distribuirá pão e vinho e óleo em abundância e a baixo preço. Torna-se evidente que, nesta elaboração, o Imperador da Floresta Negra e o Cristo que há-de voltar se fundiram na imagem de um único messias. O que torna ainda mais impressionante o facto do autor ir sugerindo aqui e além que tal messias será ele próprio.

Entretanto, a rota para o Milénio passará pelo massacre e pelo terror. A intenção de Deus é libertar o mundo do pecado. Se o pecado continuar a florescer, a punição divina visitará seguramente o mundo; ao passo que, se o pecado for abolido, então o mundo estará preparado para o Reino dos Santos. Assim, a tarefa mais urgente dos Irmãos da Cruz Amarela é eliminar o pecado, o que, na prática, significa eliminar os pecadores. A Fraternidade é descrita como uma hoste de cruzados conduzida por uma elite — a que o autor chama a «nova cavalaria» — a qual, por sua vez, está subordinada ao próprio Imperador escatológico. E o objectivo da cruzada é dar ao Imperador a possibilidade de «esmagar Babilónia em nome de Deus... e sujeitar o mundo ao seu império, de maneira a haver um só pastor, um só rebanho e uma só fé através do mundo inteiro». Para atingir um tal objectivo, matar será perfeitamente legítimo: «Aquele que pune o homem mau, por exemplo, por causa das suas blasfémias, até à morte, será chamado servo de Deus: porque todos são obrigados a castigar a maldade». E o Revolucionário apela designadamente para o assassinio do Imperador reinante, Maximiliano, por quem demonstra um ódio insuperável. Mas, para além destas mortes prévias, está o dia em que o novo Imperador, a partir da Floresta Negra, juntamente com a sua Fraternidade, «haverá de dominar o mundo inteiro, do Ocidente ao Oriente, pela força das armas» — uma idade de terror incessante e omnipresente, em que a predição seria amplamente realizada: «Em breve o vinho será substituído pelo sangue!»

O Revolucionário não deixa a menor dúvida sobre qual será a origem destes irmãos cruzados: eles virão do povo simples, dos pobres.

E quanto aos habitantes de Babilónia, os pecadores que deverão ser destruídos — eles são os que se entregam à *Luxuria* e à *Avaritia*, aos bailes, à roupa fina e à fornicção, eles são «os grandes homens, tanto eclesiásticos como leigos». E como era geralmente o caso, é o clero, bem nutrido e de vida fácil que constitui o inimigo principal. Nunca se cansa, no seu fanatismo, de descrever, nas cores mais vivas, os castigos que o Imperador futuro, ou seja, ele próprio, há-de infligir a esses filhos de Satanás que são os monges, os frades e as freiras. E a sua raiva é particularmente violenta contra os padres que rompem os seus votos de castidade e constituem família: tais padres, segundo ele, deveriam ser estrangulados ou queimados vivos ou então entregues com as suas concubinas nas mãos dos Turcos; e os seus filhos — verdadeiros filhos do Anticristo — deveriam ser deixados morrer à fome. Mas o que é realmente necessário é aniquilar o clero no seu conjunto: «Marchai contra eles!», grita o Messias ao seu exército, «desde o Papa ao último dos clérigos não deixeis nenhum

vivo!» Prevê que haverá 2300 clérigos mortos por dia e que este massacre se prolongará por quatro anos e meio. E pouco menos abomináveis que os clérigos são os «usurários» que prosperam nas diversas cidades. Ao lado dos prelados simoníacos que auferem grassas prebendas das taxas e dos dizimos, o Revolucionário vê todo um enxame de «usurários» que sem piedade ganham juros exorbitantes à custa dos pobres, de comerciantes que roubam no peso e na medida — e que têm ao seu serviço todo um outro enxame de juristas sem escrúpulos capazes de justificarem todas as injustiças. Toda esta gente deverá ser massacrada; assistido por aqueles que ora são chamados «Cristãos piedosos» ora «povo simples», o Imperador que virá da floresta Negra haverá de queimar todos os usurários e enforcar todos os juristas.

A possibilidade de lucro era tão tentadora na sociedade da alta Idade Média como sempre foi em qualquer outra sociedade onde existiu; e sem dúvida que os abusos de que se queixava o nosso Revolucionário deviam ser bem reais. Isso, porém, não explica o traço mais característico desta obra de crítica social, que é o seu tom escatológico. O Revolucionário está absolutamente convencido de que Deus ordenou o grande massacre dos clérigos e dos usurários para fazer desaparecer tais abusos para sempre, sendo o holocausto uma purificação indispensável do mundo nas vésperas do Milénio. E um facto que sobressai claramente é que o Milénio será fortemente anticapitalista. A propriedade da Igreja será secularizada e utilizada pelo Imperador em benefício da comunidade no seu conjunto e dos pobres em particular. Toda a riqueza derivada quer da terra quer do comércio será confiscada — o que significaria a abolição de todos os principados e a expropriação de todos os ricos. Rendas, taxas, direitos de qualquer espécie deverão ser impostos exclusivamente pelo Imperador. E para além destas reformas imediatas — por maiores que já possam parecer — o Revolucionário aspira ainda a uma transformação muito mais drástica da sociedade, a um estado em que a propriedade privada será completamente abolida e em que todas as coisas serão possuídas em comum: «Quantos males brotam da procura das próprias coisas... É, pois, necessário que toda a propriedade se torne uma única propriedade, e então haverá realmente um só rebanho e um só redil».

Mas seria que os seres humanos se mostrariam suficientemente altruístas para um tal sistema ou iria haver reaccionários que perturbariam a harmonia geral continuando ligados à *Luxuria* e à *Avaritia*? O Revolucionário não se esquivará à questão. Uma vez por ano, diz ele, o Imperador promulgará um decreto com o objectivo de desmascarar o pecado, antes de mais a usura e a fornicação, impelindo o povo a dar informações sobre os pecadores, mas também — no que ele grandemente insiste — a vir confessar voluntariamente os próprios pecados. Em cada paróquia será criado um tribunal oficial e os pecadores, levados acima de tudo por um impulso interior irresistível, virão perante ele para serem julgados *in camera*. Os juizes deverão castigar todos os pecados com «grande severidade» — pois que seria a misericórdia para com os pecadores senão um crime contra a comunidade no seu conjunto? Assim, se uma primeira culpa poderá ser castigada com uma simples vergastada, a posição de um pecador que surge em tribunal já por três vezes reveste-se de uma inegável gravidade: «Se alguém não cessa de pecar, estará melhor fora do mundo do que nele»; por isso deverá ser executado sem demora por mensageiros secretos de insuspeita piedade.

E o Revolucionário deleita-se na descrição das várias maneiras de levar por diante tais execuções — pelo fogo, pelo apedrejamento, pelo estrangulamento, pelo enterramento vivo. Nada melhor, segundo ele, para estabelecer e proteger a nova ordem de igualdade e propriedade comum do que este novo tipo de justiça.

Como veremos, outros antes dele haviam imaginado uma ordem social igualitária e haviam também pensado em impô-la e mantê-la pela força. Num aspecto, porém, o Revolucionário do Alto Reno foi verdadeiramente original — ninguém antes dele tinha combinado uma tal devoção ao princípio da propriedade comum ou pública com um tão megalómano nacionalismo. Este homem estava convencido de que, nos tempos antigos, os Germanos haviam na realidade «vivido todos juntos como irmãos sobre a Terra», possuindo todas as coisas em comum e que a destruição desse feliz estado de coisas tinha sido, primeiro, obra dos Romanos e, a seguir, da Igreja de Roma. Tinham sido o Direito Romano e o Direito Canónico a introduzir a distinção entre Meu e Teu, assim minando o sentimento da fraternidade e abrindo caminho ao ódio e à inveja. Por detrás desta curiosa ideia, estava toda uma filosofia da história. O Antigo Testamento era considerado sem importância, pois que desde o tempo da criação não eram os Judeus mas sim os Germanos que constituíam o Povo Eleito. Adão e todos os seus descendentes até Jafé, incluindo os Patriarcas, eram alemães e falavam alemão; todas as outras línguas, e entre elas o hebreu, começaram a existir somente com a Torre de Babel. Foram Jafé e a sua família os primeiros a vir para a Europa, trazendo com eles a respectiva língua, escolhendo a Alsácia, o coração da Europa, para se instalarem e fundando a cidade de Trier como capital do seu Império. Este antigo Império Germanico era vastíssimo, pois abrangia a Europa no seu conjunto — e Alexandre Magno poderia ser considerado como um herói nacional. E era o mais perfeito dos impérios, um verdadeiro Paraíso Terrestre, porque era governado segundo um código legal, conhecido pelo nome dos Estatutos de Trier, em que se veneravam os princípios da fraternidade, da igualdade e da propriedade comum. Fora em tais Estatutos, e não no Decálogo inventado pelo charlatão Moisés, que Deus exprimira os seus mandamentos à humanidade — razão pela qual o Revolucionário teve o cuidado de juntar uma cópia à sua obra.

Inteiramente diversa tinha sido a história dos povos latinos. Estas raças malditas não descendiam de Jafé e não se contavam entre os habitantes originários da Europa. A sua terra de origem era a Ásia Menor, onde haviam sido derrotados em batalha pelos guerreiros de Trier e donde haviam sido trazidos para trabalharem como servos para os seus conquistadores. Os Franceses — particularmente odiosos — deveriam ser consequentemente por natureza um povo dominado pelos Alemães. Quanto aos Italianos, eram os descendentes de servos que foram banidos para além dos Alpes por ofensas contra os Estatutos de Trier, pelo que a história de Roma só poderia consistir, como era facilmente comprovável, numa série praticamente ininterrupta de derrotas. Estes povos latinos eram a fonte de todos os males — fonte envenenada que tinha progressivamente poluído a totalidade do oceano. O Direito Romano, o Papado, os Franceses, a República de Veneza constituíam outros tantos aspectos de uma imensa e antiga conspiração contra a maneira de viver dos Povos Germânicos.



Felizmente que estava próximo o tempo em que o poder do mal seria para sempre vencido. Quando, vindo da Floresta Negra, o grande chefe tomasse o poder como Imperador Frederico, não apenas purificaria a vida germânica da corrupção latina e restauraria a Idade de Ouro com base nos Estatutos de Trier — ele reporia a Alemanha na posição de supremacia que Deus lhe destinara. O «sonho de Daniel», essa antiga revelação que tanto havia inspirado os Judeus durante a Revolta dos Macabeus, era agora sujeita pelo Revolucionário a outra interpretação: os quatro impérios sucessivos transformaram-se na França, na Inglaterra, na Espanha e na Itália. Enraivecido pela altivez destas nações, o Imperador conquistá-las-á a todas — e o Revolucionário pretendia até que, por meio da alquimia, já tinha descoberto os novos explosivos necessários para tal empresa. «Pela sua crueldade, o Imperador infundirá o terror entre os povos», assim estabelecendo o Povo Germânico como o quinto e maior império, que não terá fim. A seguir, o Imperador, regressando das suas campanhas a ocidente, derrotará sem apelo os Turcos que penetraram na Europa. Marchando para leste, à cabeça de um grande exercito formado por uma multidão de povos, levará a cabo a missão tradicionalmente confiada ao Último Imperador. A Terra Santa será reconquistada para a Cristandade e a «sociedade dos Maometanos» completamente destruída. Os infiéis serão baptizados e «aqueles que não aceitarem o baptismo não são Cristãos nem povos das Sagradas Escrituras, por isso deverão ser mortos e assim serão baptizados no próprio sangue». Por fim, o Imperador dominará em absoluto sobre o mundo inteiro, recebendo a homenagem e o tributo de trinta e dois reis.

Digno de realce é o facto de o Cristianismo, que tão vigorosamente haveria de ser imposto, ser praticamente irreconhecível como tal. Segundo o Revolucionário, os primeiros Cristãos foram cidadãos do Império de Trier e o Deus que eles adoraram era o mesmo que Júpiter; e o seu dia santo era a quinta-feira, não o domingo; e como emissários, Deus enviara aos Alemães, não anjos mas espíritos que residiam nas montanhas da Alsácia. Os ensinamentos do Cristo histórico dirigiam-se apenas aos Judeus, não aos Alemães. A religião que convinha aos Alemães era ainda aquela que tinha prevalecido na Idade de Ouro de Trier e era essa religião que o Imperador Frederico haveria de restaurar. Quando isso acontecesse — e aqui o Revolucionário inspirava-se fortemente em *Gama-leão* — o centro espiritual do mundo não seria Roma mas sim Mogúncia, onde presidiria um patriarca no lugar do papa desaparecido. Mas este patriarca não seria nenhuma espécie de papa, dependendo em absoluto do Imperador que o nomearia e, se necessário, deporia. Seria o Imperador — ou seja, o próprio Revolucionário, triunfante e glorificado — que haveria de estar no centro da futura religião, que haveria de ser o «sumo sacerdote» e que deveria ser «reconhecido como um Deus terrestre». O Império futuro seria na verdade uma comunidade quase religiosa, unida na adoração e no temor de um messias que era a encarnação do espírito germânico. Tal era o que o Revolucionário tinha em mente quando exclamava com júbilo: «Os Alemães tiveram outrora o mundo inteiro nas suas mãos e hão-de tê-lo de novo, e de maneira mais poderosa e magnífica que nunca».

Em todas estas quimeras, o nacionalismo rude de um semi-intelectual irrompeu nas tradições da escatologia popular; e o resultado é misteriosa e inquietantemente idêntico às quimeras que constituíram o núcleo da «ideologia» nacional-socialista. Bastaria reler os panfletos

— já quase esquecidos — de ideólogos como Rosenberg e Darré para se ficar imediatamente impressionado com a semelhança: existe a mesma crença na cultura germânica primitiva em que a divina vontade outrora se realizara e que através da história fora a fonte de todos os bens — que depois fora minada pela conspiração dos homens de dinheiro, dos povos inferiores de origem não germânica e da Igreja de Roma, e que agora deverá ser restaurada por uma nova aristocracia, humilde de nascimento mas verdadeiramente germânica de alma, sob a condução de um Salvador enviado por Deus que será simultaneamente um chefe político e um novo Cristo. Tudo está lá — como lá estavam as ofensivas a oeste e a leste, o terror concebido simultaneamente como instrumento político e como valor em si mesmo, os maiores massacres da história — na verdade tudo, excepto a consumação final do império que, segundo as palavras de Hitler, haveria de durar um milénio.

O *Livro dos Cem Capítulos* não chegou a ser editado no seu tempo (nem chegaria nunca a sê-lo). E nada indica que o Revolucionário anónimo tenha desempenhado um papel significativo nos movimentos sociais do seu tempo. A sua importância reside, não na influência que teria exercido, mas sim nas influências que o produziram e que ele registou. Na verdade, mesmo se pormenores há que provêm das suas meditações pessoais, no seu conjunto a quimera expende em suma a elaboração da profecia tradicional de um Frederico futuro que haveria de ser o Messias dos pobres. E não há dúvida de que uma tal profecia, sob uma forma ou outra, continuou a fascinar e a excitar o povo simples da Alemanha, tanto os artesãos como os camponeses, mesmo para além dos começos do século xvi. Em sucessivos Imperadores — Sigismundo, Frederico III, Maximiliano, Carlos V — o povo imaginava ver uma reencarnação (no sentido mais literal do termo) de Frederico II. E quando estes monarcas não desempenhavam convenientemente o papel escatológico deles esperado, a imaginação popular continuava a recorrer a um imperador puramente fictício, um Frederico que surgiria de entre os pobres — «de ascendência humilde» segundo as palavras do Revolucionário — para expulsar o monarca actual e exercer o poder no seu lugar.

Seria sem dúvida fácil exagerar o papel desempenhado por tais expectativas nos movimentos de resistência e de revolta que pontuaram a história alemã durante o primeiro quartel do século xvi. Em particular, a atitude dos camponeses era, em geral, bastante realista. Os camponeses, mesmo quando olhavam para além dos seus sofrimentos imediatos e quando pediam uma reforma geral das estruturas sociais e políticas do Império, apresentavam normalmente um programa bastante limitado e razoavelmente exequível. Todavia, na série de sublevações conhecidas pela designação de *Bundschuh* (de falaremos num capítulo posterior as quimeras afins do *Livro dos Cem Capítulos* tiveram sem dúvida o seu papel. Escrevendo em 1510, o Revolucionário do Alto Reno predissera o ano apocalíptico para 1515; e quando uma das sublevações *Bundschuh* rebentou em 1513 nessa mesma área, o seu objectivo declarado era nada mais nada menos do que «ajudar os rectos e libertarem-se dos blasfemos» e, por fim, recuperar o Santo Sepulcro. E alguns participaram em tal sublevação a ponto de persuadirem-se a si próprios que o Imperador Maximiliano era favorável à sua causa — mesmo se, nas circunstâncias presentes, ele fosse forçado a manter secreta tal simpatia.

CAPÍTULO 7

UMA ELITE DE REDENTORES AUTO — IMOLADOS

A gênese do movimento flagelante

A prática da autoflagelação parece ter sido desconhecida na Europa antes de ser adoptada pelos eremitas nas comunidades monásticas de Camaldoli e Fonte Avellana nos princípios do século xi. Uma vez inventada, a nova forma de penitência espalhou-se rapidamente até se tornar, não apenas uma característica normal na vida monástica em toda a Cristandade latina, mas também a mais comum de todas as técnicas penitenciais — e tanto assim que o próprio significado do termo *disciplina* começou a ficar restringido ao «flagelo». O que uma tal prática era capaz de significar aparece com toda a clareza, por exemplo, na descrição que um frade do século xiv nos deixou da sua própria experiência: numa noite de inverno, esse homem

«fechou-se na sua cela e despiu-se completamente... pegou no seu flagelo de pontas agudas e começou a flagelar-se no corpo e nos braços e nas pernas, até o sangue jorrar dele como se lhe houvessem praticado uma sangria. Uma das pontas do flagelo tinha forma de gancho, rasgando a carne em que tocava. Flagelou-se com tanta energia que o flagelo se partiu em três pedaços e as pontas voaram contra as paredes. Ficou parado a sangrar e a contemplar-se a si mesmo; era um tão miserável espectáculo que se recordou da aparência do seu Cristo amado, depois de ferozmente açoitado. Cheio de piedade por si mesmo, começou a chorar amargamente, ajoelhando-se, nu e coberto de sangue, no ar gélido da noite e pedindo a Deus que o limpasse dos seus pecados...»

A autoflagelação medieval era uma austera tortura que os homens se infligiam a si mesmos na esperança de levar um Deus condenador e castigador a afastar deles a vara da sua cólera, a perdoar-lhes os pecados e a poupar-lhes castigos maiores que sem isso mereceriam nesta e na outra vida. Todavia, para além do mero perdão dos pecados, existia sem dúvida uma outra perspectiva: se até um frade ortodoxo podia ver no seu próprio corpo a sangrar uma imagem do corpo de Cristo, não será de surpreender que leigos tornados flagelantes e por isso escapando à autoridade eclesiástica se tivessem muitas vezes sentido a si próprios encarregados de uma missão redentora que haveria de assegurar, não apenas a sua salvação, mas também a salvação da humanidade. À semelhança dos *pauperes* das cruzadas antes deles, os flagelantes das seitas heréticas viam

na sua penitência uma *imitatio Christi* colectiva, dotada de um valor escatológico único.

Foi nas sobrepovoadas cidades italianas que apareceram pela primeira vez procissões organizadas de flagelantes. O movimento foi lançado em 1260 por um eremita de Perúgia e espalhar-se-ia para sul na direcção de Roma e para norte na direcção das cidades Lombardas com tal rapidez que aos contemporâneos parecia uma epidemia súbita de remorso. Em geral conduzidas por clérigos, massas de homens, jovens e crianças caminhavam de dia e de noite, com estandartes e tochas acesas, de cidade em cidade. E uma vez no interior da cidade, dividir-se-iam em grupos diante da Igreja e flagelar-se-iam durante horas e horas. Grande era o impacto desta penitência pública sobre a população em geral. Os criminosos confessavam, os ladrões depunham o que tinham roubado e os usurários os juros, os inimigos reconciliavam-se e as rivalidades eram esquecidas. As próprias duas facções que então se guerreavam e dividiam a Itália, ou seja, os Guelfos que apoiavam o Papa e os Gibelinos que apoiavam o Imperador, perderiam por um tempo a sua intransigência. Houve cidades inteiras que aderiram ao movimento — em Reggio, participaram o magistrado principal, o bispo e todas as corporações. À medida que as procissões continuavam a sua marcha, iam-se tornando cada vez mais densas, chegando a incluir milhares de pessoas. Porém, se houve ocasiões em que tomavam parte pessoas de todas as classes, eram os pobres que perseveravam, até que, nas fases posteriores do movimento, já só os pobres permaneciam.

As circunstâncias em que se deu esta primeira explosão em massa de autoflagelantes são significativas. Mesmo a julgar pelos critérios medievais, as condições italianas do momento eram excepcionalmente duras. Em 1258, houvera a fome, em 1259, um grave surto de peste. Sobre tudo, as guerras incessantes entre Guelfos e Gibelinos haviam reduzido o país a um estado de extrema miséria e insegurança. A situação das cidades guelfas era particularmente desesperada, pois a sua causa acabara de receber um duro golpe, quando os florentinos foram derrotados em Montaperto, no meio da uma terrível carnificina, pelos Gibelinos toscanos. Manfredo, filho de Frederico II, parecia encaminhar-se no sentido de estabelecer o seu domínio sobre toda a Itália. Não foi por acaso que o movimento dos flagelantes se iniciou numa cidade guelfa e floresceu sobretudo no meio dos Guelfos. Todavia, todas estas aflições eram ressentidas como constituindo apenas o prelúdio de uma catástrofe final e global. Um cronista observou que durante as procissões dos flagelantes a gente se comportava como se receasse que, para castigo dos seus pecados, Deus estivesse prestes a destruir tudo com um terramoto ou com o fogo enviado do céu. Era num mundo que parecia à beira do abismo que estes penitentes gritavam, enquanto se batiam e se prostravam por terra: «Virgem Santíssima, tende piedade de nós! Pedi a Jesus que nos poupe!» e: «Misericórdia, misericórdia! Paz, paz!» — gritando sem cessar, segundo a crónica, até que os campos e as montanhas parecessem responder em eco às suas orações e os instrumentos de música e cânticos de amor caíssem no silêncio.

Porém, o que estes flagelantes tentavam arrancar violentamente de Deus era mais que o simples auxílio nas penas presentes. Esse ano de 1260 era o ano apocalíptico em que, segundo as pseudo-profecias de Joaquim, a Terceira Idade deveria cumprir-se. No meio das fomes, das pestes e das guerras, as multidões italianas esperavam impacientemente

a aurora da Idade do Espírito Santo, a idade em que todos os homens haveriam de viver em paz, observando a pobreza voluntária, extasiados na felicidade contemplativa. À medida que os meses passavam, estas expectativas milenaristas iam-se tornando cada vez mais intensas, até que, pelos fins do ano, vestiram uma forma desesperada e histérica e as pessoas começaram a recorrer ao que podiam. No mês de Setembro, a própria batalha de Montaperto recebia uma interpretação escatológica; quando tinham passado mais seis semanas e Novembro começara, apareceram os flagelantes; e o cronista Salimbene de Parma, que também era um adepto de Joaquim, narra como a gente estava ansiosa por ver nestas lúgubres procissões o princípio da grande consumação.

Na Itália, o movimento flagelante de massas em breve morreria de desilusão; mas, em 1261-1262, atravessaria os Alpes e reapareceria nas cidades do Sul da Alemanha e do Reno. Os chefes seriam ainda italianos, mas, à medida que passavam através das cidades alemãs, os habitantes juntavam-se às centenas para formar novas procissões. Com certeza que o movimento possuía já uma organização na Itália, mas é a partir deste momento que os cronistas começam a notá-la. Estes flagelantes alemães possuíam rituais e cânticos, e tinham mesmo criado um uniforme. Além disso, os chefes demonstravam estar na posse de uma Carta Celeste do género das cartas de Pedro o Eremita e do «Mestre da Hungria»; e, no presente caso, o texto dessa carta foi conservado. Segundo esse texto, uma placa de mármore resplandescente de luz sobrenatural tinha ultimamente descido sobre o altar da Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém, na presença de uma grande multidão de fiéis. Um anjo que aparecera junto lera a mensagem que Deus neia inscrevera. Era uma mensagem carregada de significado escatológico, abundando em frases tiradas do célebre trecho apocalíptico, atribuído a Cristo, que fala das misérias e abominações que deverão preceder a Segunda Vinda. Na verdade, Deus estava irado com os seres humanos por causa do seu orgulho e ostentação, das suas blasfémias e adúlterios, da sua não observância dos jejuns, das suas práticas da usura — quer dizer, com todos aqueles pecados que são geralmente considerados num sentido especial como pecados do homem rico. Já tinha castigado o género humano pelo envio de terramotos e incêndios, secas e inundações, fomes e pestes, invasões e guerras; e, ultrajado pela obstinação com que os homens aderem aos seus pecados, decidira finalmente acabar com todo o ser vivo à face da terra. Porém, a Virgem Maria e os Anjos prostraram-se a seus pés e imploraram-lhe que desse aos homens uma última oportunidade; e, movido por tais apelos, Deus prometera que, se o povo agora mesmo se emendasse, abandonando a prática da usura, do adultério e da blasfémia, a terra haveria de reflorir e de tornar a dar frutos em abundância. A tais novas, os fiéis de Jerusalém começaram a procurar desesperadamente os meios de curar a humanidade da sua inclinação fatal para o pecado. Então o Anjo apareceu uma segunda vez para lhes ordenar que organizassem uma procissão flagelatória de 33 dias e meio, em memória do número de anos que, segundo os cálculos tradicionais, Cristo passara sobre a terra. Assim — concluía a carta — tinha nascido o movimento: lançada em primeiro lugar pelo Rei da Sicília (tratar-se-á ainda de Frederico II enquanto Salvador dos Últimos Dias?), a grande peregrinação atingia neste momento a Alemanha. E todo o clérigo que por espírito mundano não comunicasse

a mensagem divina à sua comunidade seria infalível e eternamente condenado.

Não poderemos deixar de pensar naquela outra Carta Celeste com que, dois séculos e meio mais tarde, o Revolucionário do Alto Reno haveria de tentar organizar a sua antieclesiástica Fraternidade da Cruz Amarela. E ao passo que os flagelantes italianos haviam sido sempre firmemente controlados pelo clero, os flagelantes alemães depressa se voltariam de facto contra a Igreja. Os Alemães conheciam tão bem como os Italianos as pseudo-profecias de Joaquim e aspiravam tão ardentemente como eles pelo ano apocalíptico de 1260; tinham, porém, uma tendência muito maior para atacar o clero e para rejeitar Roma. Tinham passado somente alguns anos depois de o milenarista Irmão Arnold da Suábia ter declarado que ele e os seus seguidores é que eram a santa comunidade que em 1260 haveria de tirar toda a autoridade à Igreja do Anticristo. E se, entretanto, morresse Frederico II e tinha começado o Grande Interregno, isso apenas vinha intensificar a aspiração entre as massas alemãs a um reino milenário dos Santos. O movimento acabaria por tornar-se monopólio dos pobres, dos tecelões, dos sapateiros, ferreiros e outros artesãos e, nessa medida, ia-se transformando num movimento de conspiração contra o clero. Assim, os flagelantes começaram a pretender que eram capazes de realizar a salvação pelos seus próprios méritos e sem a ajuda da Igreja; e até que o simples acto de participar numa das suas procissões correspondia a uma absolvição geral de todos os pecados. Muito em breve se veriam os arcebispos e bispos a excomungar activamente e a expulsar estes perigosos penitentes, ao mesmo tempo que os príncipes seculares ajudavam no trabalho da repressão.

Tanto na Alemanha como no Sul da Europa, os grupos de flagelantes continuaram a existir por mais dois séculos, mas os respectivos estatutos e funções diferiam profundamente nessas duas regiões. Na Itália e no Sul da França, as comunidades de flagelantes floresciam abertamente em todas as cidades importantes. Eram em geral severamente ortodoxas nas suas opiniões religiosas e gozavam do reconhecimento das autoridades religiosas e seculares. Já na Alemanha, tais comunidades eram sempre suspeitas de tendências heréticas e muitas vezes revolucionárias, e aliás não sem boas e válidas razões. O movimento, que fora abolido em 1262, continuava a existir na clandestinidade. Em 1296, quando as cidades do Reno estavam a passar pela maior fome dos últimos oitenta anos, aí reapareceram logo os flagelantes, em uniforme e cantando hinos. E quando, em 1348-1349, haveria de varrer a Alemanha o maior movimento de flagelantes de todos os tempos, também mostraram possuir rituais e cânticos e até a própria Carta Celeste, praticamente sem modificações — o que parece provar que pelo menos alguns dos seus chefes deveriam provir de um movimento clandestino, inspirando-se nalguma tradição esotérica.

A explosão de 1348-1349 foi precipitada pela Peste Negra. Esta epidemia de febre bubónica parece ter tido a sua origem na Índia e ter sido trazida para o Mar Negro e daí, através dos barcos, para o Mediterrâneo. Já nos princípios de 1348, assolava os portos da Itália e do Sul da França. Das costas da Europa Ocidental foi chegando, através das rotas comerciais, a todos os países, com excepção da Polónia, que estabelecera a quarentena nas suas fronteiras, e da Boémia, que estava protegida pelas montanhas. Em cada zona, a epidemia durava de quatro a seis

meses. Nas cidades, a peste era absolutamente incontrollável e os cadáveres, de tão numerosos, jaziam por enterrar nos recintos das igrejas. Parece certo que, em termos de taxa de mortalidade, esta peste foi de longe a maior catástrofe que caiu sobre a Europa Ocidental durante os últimos mil anos — muito maior inclusivamente que as duas Grandes Guerras do nosso século. Segundo autores responsáveis, nos anos 1348-1349, teria perecido cerca de um terço da população.

A maneira medieval, a peste foi interpretada como um castigo divino pelas transgressões do mundo pecador. As procissões de flagelantes eram em parte uma tentativa para afastar esse castigo; e foi para acentuar este ponto que se acrescentou um novo parágrafo à Carta Celeste. Eram os rumores e os presságios da peste, mais que a presença efectiva da mesma, que davam origem às procissões, que, em geral, já tinham terminado quando a peste realmente chegava. Da Hungria, onde teria começado em 1348, o movimento espalhou-se para oeste e tornou-se florescente sobretudo nas cidades do Centro e do Sul da Alemanha e depois no vale do Reno, de onde irradiaria, por um lado, para a Vestefália e, por outro, para o Brabante, Hainaut e Flandres — e para a França, antes de ser dominado pelo rei. Dos Países Baixos, um contingente embarcaria para Londres, onde se exibiu em frente da Catedral de S. Pedro; em Inglaterra, porém, não haveria de encontrar seguidores.

Considerando as condições em que actuava, pode afirmar-se que o movimento se espalhou rapidamente. Assim, em Março tinha atingido a Boémia, em Abril Magdeburgo e Lübeck, em Maio Würzburgo e Augsburg, em Junho Estrasburgo e Constança, em Julho a Flandres. A sua marcha não foi, todavia, uniforme, com muitas correntes menores que se entrecruzavam e redemoirhos. Os flagelantes andavam aos bandos, que variavam de 50 a 500 e mais indivíduos. Em Estrasburgo, havia um novo bando que chegava todas as semanas, durante meio ano. Cerca de mil habitantes da cidade teriam aderido. Em Tournai, desde os meados de Agosto até aos princípios de Outubro, novos grupos chegavam com espaços de apenas alguns dias, de Bruges, de Gand, de Sluys, de Dordrecht e de Liège; finalmente, também Tournai enviaria um bando seu em direcção a Soissons. Em geral, o movimento começava a definhar depois de cerca de três meses de grande intensidade: a leste, onde começara, estava terminado pelos meados do ano; no Centro e no Sul da Alemanha, entraria em declínio pouco tempo depois; nos Países Baixos e no Norte da França, duraria até aos fins de Outubro. O número dos que participaram num momento ou noutro deve ter sido grande, embora seja difícil apresentar estatísticas. Diz-se, por exemplo, que o único mosteiro dos Países Baixos que se tornara um centro de peregrinação para os flagelantes tivera de fornecer alimentos para 2500 pessoas em meio ano e que os flagelantes que chegaram a Tournai no espaço de dois meses e meio atingiram o número de 5300; e diz-se ainda — talvez com algum exagero — que quando Erfurt recusou abrir as suas portas aos flagelantes, foram cerca de 3000 os que acamparam fora das muralhas.

O que fez desta autoflagelação de massa algo mais do que uma epidemia, de maneira a poder receber a designação de movimento, foi a maneira como se organizou. Exceptuando a última fase, nos Países Baixos, a organização era singularmente uniforme. Os flagelantes tinham um nome colectivo, chamando-se a si próprios Portadores da Cruz ou Irmãos Flagelantes ou, como os cruzados de 1309, Irmãos da Cruz.

Como os seus precursores de 1262 — e, quanto a isto, tal como os cruzados — usavam uniforme, que era uma veste branca com uma cruz vermelha à frente e outra atrás e um chapéu ou capuz com idêntico sinal. Cada bando de flagelantes era comandado por um chefe, que, significativamente, deveria ser um leigo. Este «Mestre» ou «Pai», como era chamado, ouvia as confissões dos membros e — como observavam os clérigos horrorizados — impunha penitências e concedia a absolvição, quer durante as flagelações públicas quer em privado. Cada membro tinha de jurar uma obediência absoluta ao Mestre enquanto durasse a procissão. A duração desta também era fixa: excepto para algumas breves procissões locais nos Países Baixos, organizadas pela Igreja, era sempre o número místico de 33 dias e meio. Durante esse período, os flagelantes estavam submetidos a uma disciplina rigorosa. Não podiam nem tomar banho, nem fazer a barba, nem mudar de roupa, nem dormir em camas fofas. Quando recebiam hospitalidade, só podiam lavar as mãos de joelhos em sinal de humildade. Não podiam falar uns com os outros sem licença do Mestre. E acima de tudo, era proibido qualquer contacto com as mulheres. Tinham de evitar as próprias esposas; e nas casas em que eram recebidos, não podiam ser servidos por mulheres. Se um flagelante dirigisse uma só palavra que fosse a uma mulher, teria de vir ajoelhar-se perante o Mestre, que o flagelaria, dizendo: «Levanta-te em honra do puro martírio e daqui em diante guarda-te de todo o pecado!»

Quando chegavam a uma cidade, os flagelantes dirigiam-se para uma igreja, formavam um círculo em frente dela, tiravam roupas e sapatos, pondo uma espécie de saia que ia da cintura até aos pés. E então começava um ritual que, não obstante pequenas diferenças locais, era notavelmente uniforme. Os penitentes caminhavam em círculo e prostravam-se sucessivamente, um a um, com a face por terra, permanecendo imóveis, com os braços estendidos em forma de cruz. Os que vinham atrás passavam por cima do corpo prostrado, ao mesmo tempo que lhe infligiam golpes moderados com o flagelo. Os homens com grandes pecados para remir jaziam em posições que simbolizavam as suas faltas; e sobre eles passava o próprio Mestre, flagelando-os e repetindo a sua fórmula de absolvição: «Levanta-te em honra do puro martírio...»

Depois da prostração do último homem, todos se levantavam e começava a flagelação. Os homens batiam-se ritmicamente com flagelos de couro armados de pontas de ferro, cantando entretanto hinos em honra da Paixão de Cristo e das glórias da Virgem. Havia três homens no centro que dirigiam o canto. Em certas passagens — três vezes em cada hino — todos se prostrariam «como fulminados pelo raio» e jaziriam com os braços estendidos, suspirando e rezando. O Mestre passava no meio deles, dizendo-lhes que orassem a Deus para que Ele tivesse misericórdia de todos os pecadores. Depois de algum tempo, os homens levantavam-se, erguiam os braços para o céu e cantavam, recomeçando de seguida a autoflagelação. Se por qualquer razão um padre ou uma mulher entrasse no círculo, toda a flagelação se tornava inválida e tinha de ser repetida desde o princípio. Todos os dias havia duas flagelações públicas; e todas as noites, uma terceira flagelação era realizada em lugar privado. Os flagelantes faziam o seu trabalho com tanto rigor, que muitas vezes as pontas do flagelo ficavam presas à carne

e tinham de ser removidas. O sangue saltava dos corpos, que ficavam reduzidos a massas inchadas de carne dorida.

A massa da população estava muito favoravelmente disposta para com os flagelantes. Aonde quer que chegassem os penitentes, grandes multidões afluíam para ver e ouvir. Os ritos solenes, as horríveis flagelações, os hinos — talvez os primeiros numa língua compreensível para as massas — e, por fim, a leitura da Carta Celeste, tudo isso produzia um efeito avassalador, de maneira que toda a multidão era invadida de suspiros e ais. Ninguém punha em dúvida a autenticidade da carta. Os flagelantes eram vistos como eles se viam a si próprios — não apenas como penitentes que expiavam pelos próprios pecados, mas também como mártires que estavam a tomar sobre si os pecados do mundo, assim afastando as desgraças e mesmo o aniquilamento da humanidade. Tornou-se um privilégio receber e dar assistência a tal gente. Quando uma procissão de flagelantes se aproximava duma cidade, os sinos tocavam, e quando a cerimónia da flagelação estava terminada, os habitantes apressavam-se a convidar os participantes para as suas casas. O povo participava de bom grado na aquisição das tochas e dos estandartes; e as próprias autoridades urbanas contribuíam com os fundos públicos.

Era como que a repetição da história dos *Pastoureux*. Como em todos os tempos desde que a civilização começara a reviver e a prosperidade material a aumentar, as massas urbanas estavam descontentes com o clero em quem, mais ou menos justificadamente, apenas viam mundanismo. Acervos de críticas, que eram correntes naqueles dias dos meados do século XIV, chegaram até nós nas afirmações dos próprios clérigos. Eis, por exemplo, dois destes casos:

«A simonia penetrou tão fundamente e tornou-se tão firmemente estabelecida que todos os clérigos regulares e seculares do alto, do médio ou do baixo da escala hierárquica, compravam e vendiam os officios eclesiásticos sem vergonha e mesmo publicamente, sem que ninguém os censurasse e ainda menos os punisse. Era como se o Senhor, em vez de ter expulsado os vendilhões do templo, os tivesse antes encerrado dentro dele; ou como se a simonia não dovesse ser considerada herética mas antes eclesiástica e católica e santa. Prebendas, presbitérios, dignidades, igrejas, capelas, curados e altares, tudo se vendia por dinheiro ou se trocava por mulheres e concubinas ou se apostava e perdia ou ganhava num jogo de dados. O posto e a carreira de cada um apenas dependia do dinheiro e das influências ou de outras considerações lucrativas. Até as abadias, os priorados e todos os outros cargos, mesmo os menos importantes, eram comprados aos prelados e à Cúria Romana por homens incapazes, rudes, ignorantes, jovens sem experiência, com tudo o que esta gente podia arranjar roubando ou de qualquer outra maneira. É por isso que não será fácil encontrar no clero secular ou regular pessoas que sejam respeitadas, o que outrora era a coisa mais comum. Bastará olhar para os abades, os priores, os Mestres, os prebostes, os cônegos, para a sua vida e exemplo, o seu comportamento e ensino, e para a perigosa situação daqueles que se encontram a seu cargo: é de chorar e tremer! Senhor, Pai de Misericórdia, tende piedade de nós, porque pecámos gravemente na tua presença».

«Quão desprezível se tornou a Igreja! Os pastores da Igreja alimentam-se a si mesmos em vez de alimentarem os seus rebanhos, aos quais tosquiavam se é que não esfolam; comportam-se não como pastores mas sim como lobos! Toda a beleza abandonou a Igreja de Deus, da cabeça aos pés não existe um ponto nela que não esteja enfermo!»

Não interessa saber até que ponto eram justificadas tais queixas; o certo é que os leigos não podiam facilmente encontrar entre o clero o que eles tão desesperadamente necessitavam — homens de religião e

de virtude, cujo ascetismo parecesse garantir os seus poderes miraculosos. Ora os flagelantes pareciam ser precisamente tais homens de virtude. Eles próprios proclamavam que, através das suas flagelações, não somente ficavam absolvidos de todos os seus pecados e assegurados do céu, mas também recebiam o poder de expulsar os demónios, de curar os doentes e até de ressuscitar os mortos. Flagelantes havia que diziam comer e beber com Cristo e conversar com a Virgem Maria; e pelo menos um deles pretendia ter ressuscitado de entre os mortos. Tudo isto era ardorosamente aceite pela população, que não somente trazia os seus doentes a fim de serem curados pelos homens santos, mas também guardava precisamente como relíquias sagradas pedaços de roupa embebidos no sangue que corria das flagelações. Uma vez introduziram uma criança morta no interior do círculo durante a cerimónia, na esperança de ressuscitá-la. Na Alemanha, onde quer que aparecessem os flagelantes, o povo simples, especialmente nos centros da indústria e do comércio, corria para eles como para homens de Deus e ao mesmo tempo começava a dizer mal do clero. E isto ofereceu aos flagelantes a oportunidade pela qual muitos deles ansiavam.

Flagelantes revolucionários

Somente em áreas limitadas dos Países Baixos o movimento flagelante de 1349 foi efectivamente controlado pelo clero; em outras partes dos Países Baixos e no conjunto da Alemanha terminaria por ser um movimento milenarista militante e sedento de sangue.

A ocasião era mais que propícia para um tal desenvolvimento, porque as expectativas escatológicas eram ainda mais espalhadas e intensas do que habitualmente. Não é por acaso que nestes anos serão compostas e representadas as mais célebres peças de teatro alemãs sobre o Anticristo. Já em 1348 o povo interpretara os terremotos na Caríntia e na Itália como as «desgraças messiânicas» que haveriam de introduzir nos Últimos Dias; e mesmo que não tivesse sido explicitamente afirmada, poderíamos estar certos de que a terrível catástrofe da Peste Negra haveria de ser interpretada no mesmo sentido. Na verdade, como era hábito, o sentimento de insegurança, desorientação e ansiedade acabara por levar ao rubro a excitação escatológica das massas. As procissões dos flagelantes integravam-se no drama que abalava e transformava o mundo dos Últimos Dias que agora se desencadeava com todos os seus terror e exaltação:

«A peste dominava o povo simples, matando muita gente,

A terra tremia, os Judeus eram queimados,

E uma estranha multidão de homens semi-nus flagelavam-se a si próprios.»

No horizonte destas atribulações estava, evidentemente, o Milénio. As multidões viviam na expectativa da vinda de um messias guerreiro, do mesmo género que haveria mais tarde de fascinar o Revolucionário do Alto Reno. Precisamente no ano de 1348, João de Wintethur observa como a generalidade do povo simples aguardava ansiosamente um Imperador Frederico ressuscitado que haveria de massacrar o clero e obrigar os ricos a casar com os pobres. Era também para esse mesmo ano de 1348 que um certo «grande astrólogo» teria predito, não somente a

peste mas também o advento de um Imperador que haveria de derrubar e julgar o Papa e os seus cardeais, derrotar o Rei de França e estabelecer o seu domínio sobre todos os países.

Muitos dos próprios flagelantes sem dúvida que viviam num mundo de fantasia milenarista. Um cronista do tempo observa que as procissões de 1349, cada uma das quais durava 33 dias e meio, eram consideradas apenas como um princípio; o movimento no seu conjunto deveria durar 33 anos e meio, período durante o qual a Cristandade haveria de obter a sua salvação. Um inquérito às crenças dos flagelantes de Breslau revelou igualmente preocupações milenaristas. Aí os penitentes diziam que as ordens de monges e frades vigentes passariam por grandes tribulações, até dali a dezassete anos (que era metade do período total da transição!) serem substituídas por uma nova ordem monástica que duraria até ao fim dos tempos. Trata-se, evidentemente, de uma profecia na tradição de Joaquim de Fiore; e deverá recordar-se neste ponto o reaparecimento da Carta Sagrada, a partir de 1260, o ano apocalíptico segundo a mesma tradição. Não foi por acaso que tal documento se tornou o manifesto do movimento dos flagelantes, pois quando os flagelantes falavam de uma nova ordem monástica de santidade única referiam-se exclusivamente a si próprios. Esta gente considerava-se, de facto, como um povo santo, como um exército sagrado. Não só a si mesmos chamavam Portadores e Irmãos da Santa Cruz e durante as suas torturas cantavam a Paixão de Cristo, como muitas vezes iam muito mais longe, pretendendo que o próprio Cristo lhes mostrara as suas chagas sangrentas e lhes ordenara que fossem pelo mundo fora a flagelar-se. E alguns chegavam a dizer abertamente que nenhum sangue derramado era comparável ao deles excepto o da Crucificação, que o sangue deles se misturava com o sangue de Cristo e que ambos tinham o mesmo poder redentor.

Como seria de esperar, o desenvolvimento destas fantasias correspondia à mudança da composição social das procissões de flagelantes. O movimento fora sempre, no essencial, composto por camponeses e artesãos; mas, enquanto no princípio também participavam nobres e burgueses ricos, estes iam depois desaparecendo e os novos membros começariam a vir dos estratos marginais da sociedade — vagabundos, miseráveis, fora-de-lei e criminosos de todas as espécies. Ao mesmo tempo, a chefia passava para as mãos de *prophetæ*, que, segundo parece, eram sobretudo clérigos apóstatas ou dissidentes. Quanto finalmente o Papa decidiu publicar uma Bula contra os flagelantes, fez ver que considerava a maior parte deles como povo simples que havia sido desencaminhado por hereges, que, esses sim, sabiam muito bem o que estavam a fazer; e acrescentava que tais hereges incluíam numerosos monges e frades, devendo ser presos sem demora. Um cronista dos Países Baixos expressou igualmente a ideia de que o movimento fora organizado com o objectivo de destruir o clero e a Igreja com monges apóstatas da Alemanha. E três anos depois de o movimento já ter desaparecido, o Arcebispo de Colónia ainda ameaçava de excomunhão os diáconos e clérigos subordinados que nele tivessem participado, a não ser que pudessem apresentar testemunhas que jurassem pela sua inocência. O que estava por detrás destas acusações revela-se nos acontecimentos de Breslau — uma cidade onde, como vimos, os flagelantes se reclamavam abertamente das crenças de Joaquim de Fiore e onde o chefe foi um diácono que incitava os seus seguidores a atacar o clero e que acabou por ser queimado como herege.

A medida que o movimento dos flagelantes se ia transformando num movimento messiânico de massas, os seus comportamentos iam-se tornando cada vez mais semelhantes aos movimentos que o precederam, ou seja, as Cruzadas do Povo. Os flagelantes alemães, em particular, acabariam por tornar-se inimigos irreductíveis da Igreja, não somente atacando o clero mas também recusando todas as pretensões destes a uma qualquer autoridade sobrenatural. Negavam qualquer significado ao sacramento da Eucaristia, recusando adorar a hóstia no momento da elevação; uma das suas práticas correntes era a interrupção dos serviços eclesiásticos, afirmando que só as suas próprias cerimónias e hinos tinham valor. Colocavam-se acima do Papa e do clero, baseando-se no facto de, enquanto os eclesiásticos apenas podiam apontar a Bíblia e a tradição como fontes da sua autoridade, eles próprios haverem sido directamente ensinados pelo Espírito Santo que os enviara através do mundo. Os flagelantes recusavam absolutamente receber críticas de um clérigo, afirmando, ao contrário — precisamente como o «Mestre da Hungria» —, que todo o clérigo que ousasse contradizê-los deveria ser banido do púlpito e queimado vivo. E quem quer que, mesmo membro da comunidade, tentasse moderar as suas fúrias contra a Igreja, fazia-o por sua conta e risco. O Papa queixava-se de que estes penitentes, sempre que podiam, se apoderavam dos bens da Igreja para a sua própria comunidade, e um cronista francês dizia que o movimento dos flagelantes tinha como objectivo destruir completamente a Igreja, tomando a sua riqueza e matando o clero. Não há nenhuma razão para pensarmos que qualquer deles estava a exagerar.

Em geral, os Judeus eram também vítimas e numa escala muito maior do que o clero. No grande massacre dos Judeus da Europa que acompanhou a Peste Negra — e que foi o maior de todos, antes do nosso século — os flagelantes tiveram papel assinalável. As primeiras matanças foram espontaneamente executadas pela população convencida de que os Judeus tinham causado a peste mediante o envenenamento da água; em 1349, cessariam, até porque então já o povo havia notado que a peste também não poupava os Judeus nem as zonas em que os Judeus haviam sido massacrados. Quatro meses depois, surgiria uma nova vaga de massacres de Judeus, lançada pela propaganda dos flagelantes. Onde quer que as autoridades tivessem protegido até então os Judeus, estas hordas exigiam agora a sua chacina. Quando, em Julho de 1349, os flagelantes entraram em Francoforte, precipitaram-se directamente para o bairro judeu, onde o povo da cidade se lhes juntou no extermínio da comunidade israelita. As autoridades da cidade ficaram tão perturbadas com o incidente, que expulsaram os flagelantes e reforçaram as portas para impedir um possível regresso. Um mês mais tarde, haveria massacres simultaneamente em Mogúncia e em Colónia. Durante uma cerimónia de flagelação em Mogúncia, a multidão dos espectadores virou-se subitamente contra os Judeus, tendo em consequência a maior comunidade israelita da Alemanha sido aniquilada. Em Colónia, um bando de flagelantes, que tinha acampado por algum tempo fora da cidade, entrou nela e reuniu uma grande multidão «daqueles que nada tinham a perder»; contra a vontade das autoridades e dos burgueses ricos, essa horda atacou e matou muitos dos judeus. Também em Bruxelas, foi a aproximação dos flagelantes, juntamente com os rumores sobre o envenenamento das águas, que desencadeou o massacre que haveria de dizimar a comunidade inteira dos seiscentos judeus que ali viviam, apesar dos esforços do Duque de Bra-

bante para os proteger. Através de vastas áreas dos Países Baixos, os flagelantes, ajudados pelas massas dos pobres, queimaram e afogaram todos os judeus que puderam, «pois pensavam agradar a Deus procedendo desse modo».

A escassez das fontes não nos permite dizer quantos massacres do género teriam sido conduzidos ou instigados pelos flagelantes durante a segunda metade de 1349, mas sem dúvida que terão sido bastantes. Os próprios Judeus consideravam os flagelantes como os seus piores inimigos; e o Papa apontava como principal queixa contra os flagelantes «o facto de a maioria deles e dos seus sequazes, sob as aparências de piedade, se entregarem a obras ímpias e cruéis, derramando o sangue dos Judeus, que a piedade cristã aceita e defende». O certo é que quando os flagelantes tinham terminado a obra principiada com o pânico de 1348, poucos judeus restavam na Alemanha e nos Países Baixos. Os massacres de 1348-1349 completaram a deterioração da posição dos Judeus que havia começado em 1096. Até ao fim da Idade Média as comunidades judaicas permaneceriam pequenas e pobres na Alemanha, além de estarem condenadas à segregação do gueto.

Seria também intenção dos flagelantes derrubar esse outro Inimigo tradicional personificado no Mau Rico? Pretenderiam eles, à semelhança das outras hordas de inspiração escatológica, exterminar todos os poderosos e privilegiados? O Papa acusava-os de roubar e matar leigos, clérigos e Judeus, enquanto um cronista especifica que era a gente próspera que eles assaltavam. Não há dúvidas que estas hordas — como sucedera com os *Pastoureaux* — vieram a ser temidas pelos «grandes». Na França, Filipe V proibiu a autoflagelação pública sob pena de morte, impedindo assim que o movimento penetrasse para além da Picardia. Na Alemanha, houve cidades, como Erfurt, que não permitiram a entrada das hordas dos flagelantes, enquanto outras cidades, como Aix-la-Chapelle e Nuremberga, ameaçaram de morte todo o flagelante encontrado intramuros.

O que recebavam as autoridades urbanas ressalta claramente da história de um pequeno movimento flagelante que acompanhou uma breve explosão de peste em 1400. Nesse ano, foram presos flagelantes em Visé de Maas, rechaçados pela cidade de Tongeren e suprimidos em Gand pelo Conde de Flandres. Quando um bando de flagelantes se aproximou de Maastricht, os burgueses ricos tentaram fechar-lhes as portas, mas os tecelões proletários sublevaram-se e expulsaram os magistrados e os seus apoiantes, admitiram os penitentes e, em seguida, fortaleceram com a presença desses homens santos, encerraram por sua vez as portas ao senhor da cidade, que era o Bispo de Liège.

Pela segunda metade de 1349, o movimento dos flagelantes tinha-se tornado uma força tão anárquica como a das duas grandes sublevações dos *Pastoureaux* e contra si tinha mobilizado a mesma união dos poderes eclesiástico e secular. Príncipes e bispos das áreas perturbadas pediram conselho à Sorbonne; esta transmitiu a matéria ao Papa de Avinhão, enviando-lhe, ao mesmo tempo, um dos seus doutores, o monge flamengo J. du Fayt, que havia estudado o movimento na sua terra natal. Quando, no ano precedente, a peste atingira o Sul da França, o próprio Clemente VI instituíra flagelações públicas com grande participação de gente de ambos os sexos. Mais tarde dar-se-ia conta do perigo; e um bando de flagelantes que entretanto chegara a Avinhão não seria recebido por ele. O relatório apresentado por du Fayt provocaria uma resposta imediata; em Outubro

de 1349, o Papa publicou a sua bula contra os flagelantes. Depois de resumir as suas extravagâncias doutrinárias e as suas ofensas contra o clero e os Judeus, a bula salientava que essa gente já começava a ignorar as autoridades, acrescentando que em breve seria demasiado tarde para uma oposição eficaz. Por isso, a «seita» deveria ser suprimida e os «mestres do erro» que elaboraram tal doutrina deveriam ser presos e executados, se necessário pelo fogo. A bula foi enviada aos arcebispos da Alemanha, Polónia, França, Inglaterra e Suécia, seguindo cartas para os reis de França e de Inglaterra. A Universidade de Paris proferiu igualmente uma condenação formal, tendo os clérigos começado a escrever numerosos panfletos e tratados contra os flagelantes.

O efeito da bula foi imediato. Arcebispos e bispos da Alemanha e dos Países Baixos proibiram todas as procissões dos flagelantes. Numerosos padres, capelães e cônegos foram excomungados e reduzidos ao estado laico, dirigindo-se a Avinhão para serem absolvidos. As autoridades seculares colaboraram entusiasticamente na repressão do movimento. As cidades onde ainda existiam flagelantes deram os passos necessários para os fazer desaparecer. Sabemos de casos de flagelantes decapitados às ordens dum conde, e na Vestefália muitos foram enforcados. A mando do Arcebispo, as autoridades urbanas de Trier entregaram-se à tarefa de executar os flagelantes e quase os exterminaram completamente. Sob o peso da perseguição, quase todos os penitentes rapidamente abandonaram o movimento — «sumindo-se», como escreve um cronista, «tão subitamente como tinham aparecido, à semelhança dos fantasmas e espíritos nocturnos». Alguns rasgavam literalmente aos pedaços os seus uniformes e fugiam. No ano seguinte — que era um Ano Santo — ainda vamos encontrar muitos que faziam penitência, sendo agora flagelados por clérigos diante do Altar-Mor de S. Pedro em Roma. Entretanto, ainda havia, aqui e além, uns restos do movimento. A cidade de Tournai julgaria necessário renovar as proibições periodicamente até 1351; o Bispo de Utreque ainda perseguiria flagelantes em 1353, o Arcebispo de Colónia teria problemas com eles em 1353 e de novo em 1357. Depois dessas datas, não se ouvirá falar mais de flagelantes nestas regiões do Ocidente.

Situada no contexto da escatologia popular medieval, a história do movimento dos flagelantes de 1349 põe obviamente a seguinte questão: acaso existiria, algures na Alemanha, algum autodenominado messias que tentava, por meio do movimento dos flagelantes, provocar um estado de coisas propício ao seu papel de salvador escatológico? Infelizmente, as fontes disponíveis não permitem dar uma resposta certa. Poderemos apenas assinalar o caso de um pequeno movimento de flagelantes que surgira em Itália em anos anteriores e que também escapara ao controlo eclesiástico. Neste caso preciso, o chefe era um leigo, Domenico Savi de Ascoli, que, depois de vários anos de eremita, pretendia ter-se tornado o Filho de Deus, sendo, pelo facto, queimado como herege. O que, evidentemente, não basta para demonstrar com certeza a existência, em 1349, de uma figura semelhante na Alemanha. Por outro lado, existe uma abundante informação a respeito de um messias autoflagelante chamado Konrad Schmid — um verdadeiro equivalente do heresiarca italiano e simultaneamente um pseudo-Frederico — o qual a partir de 1360 chefiou um movimento que, sob o influxo das perseguições, se tornaria uma seita clandestina nas cidades do Centro e do Sul da Alemanha. É a história deste homem e dos seus seguidores que agora examinaremos com algum pormenor.

Os flagelantes secretos da Turingia

Um leigo, mas suficientemente instruído para mergulhar nas profecias apocalípticas existentes numa biblioteca monástica, Konrad Schmid estava igualmente muito a par do ensino tradicional, mais ou menos esotérico, dos primeiros movimentos de flagelantes. Sob muitos aspectos, a sua doutrina era simplesmente a doutrina dos penitentes de 1348-1349. Para os seus sequazes, a autoflagelação era, como naquele tempo, uma *imitatio Christi* colectiva, um sacrifício redentor que era o único a poder salvar o mundo duma tremenda catástrofe final e mediante o qual eles próprios se tornavam uma elite sagrada. Também para eles, evidentemente, era um dever rejeitar a Igreja de Roma e todas as suas obras, ridicularizar a Eucaristia, chamar a todos os templos covis de ladrões e denunciar os clérigos como charlatães sanguinários cuja verdadeira natureza ficara na Besta do Apocalipse. E mesmo quando também repudiavam a autoridade dos poderes seculares, quando declaravam que o Imperador não tinha sobre eles mais direito do que o Papa e que todas as leis eram para eles de valor nulo, estes sectários apenas confirmavam o que já podia conjecturar-se pelo comportamento dos seus predecessores. Sob outros aspectos, os ensinamentos de Schmid são, porém, extremamente reveladores, pois neles a fé messiânica, que sempre estivera apenas implícita no movimento dos flagelantes da Alemanha, é proclamada com a maior das ênfases.

Segundo tais ensinamentos, as profecias de Isaías, que eram tradicionalmente consideradas como predizendo a vinda de Cristo, referiam-se de facto à vinda de Schmid, o qual era agora, portanto, o único sujeito da verdadeira religião. De onde se concluiria que quando os adversários católicos de Schmid afirmavam que acreditava ser Deus, estavam simplesmente a dizer a verdade. Simultaneamente, o chefe flagelante assumiria o título de Rei da Turingia. Em nenhum outro local florescera, provavelmente, o movimento de flagelantes de 1348-1349 com tanto vigor como nessa vasta área do Centro da Alemanha, que ao tempo era designada por Turingia. Não havia cidade ou aldeia que não tivesse sido afectada; os flagelantes haviam-se tornado tão populares e poderosos que podiam incitar publicamente o povo a apedrejar o clero; a cidade de Erfurt fechara as suas portas em pânico com a presença das hordas de flagelantes acampadas nas proximidades. Todavia, ao escolher o título de Rei da Turingia, Schmid não estava somente a reconhecer uma região particularmente favorável para o seu apostolado; a Turingia era também uma área que tivera um papel único na construção do corpo de doutrina que dizia respeito ao futuro Imperador Frederico.

De 1314 a 1323, a Turingia tinha sido governada por um neto de Frederico II, o Margrave Frederico o Temerário. Existia ao tempo uma facção que via neste homem o herdeiro natural da dignidade do império e fazia propaganda a favor dos seus direitos, enquanto, aos olhos do povo simples, se transformava em figura escatológica. Muitos acreditavam que ele tinha o sinal miraculoso — a irradiante cruz de ouro entre as espáduas — que constituía o sinal predestinado do Imperador dos Últimos Dias, esperando-se também que levaria a cabo o castigo final do clero. Morto Frederico o Temerário, a sua figura fundiu-se com a do seu avô materno, o Imperador. Os habitantes da Turingia começaram a contar a história de um Frederico misterioso adormecido na montanha de Kyffhäuser e que um dia haveria de voltar em glória para dominar

o mundo a partir do seu Reino da Turingia. E, assim, ao proclamar-se Rei da Turingia, Konrad Schmid estava de facto a proclamar-se o Frederico da profecia escatológica. Era actualmente isso o que ele pretendia afirmar quando se colocou em oposição ao Margrave reinante, declarando que tinha obras bem maiores a apresentar a seu favor; e, de facto, o povo simples chamava-lhe Imperador Frederico. Simultaneamente enquanto Frederico ressuscitado e encarnação de Deus, este heresiarca estava já a representar o papel que, século e meio mais tarde, haveria de fascinar a imaginação do Revolucionário do Alto Reno.

Para ser recebido na seita, o futuro membro tinha de fazer uma confissão geral a Schmid, sofrer um castigo de flagelação das suas mãos e proferir um voto de obediência absoluta a seu respeito. A partir daquele instante, a única obrigação que ele deveria reconhecer era a sua total submissão ao messias. Schmid ensinava aos seus seguidores que a salvação deles dependia da atitude que tomassem em relação a ele. Se não se mostrassem «tão doces e maleáveis como seda» nas suas mãos, se mostrassem a menor tentativa de independência, seriam entregues ao Diabo para serem torturados física e mentalmente. Fie é que era o Deus deles e a Ele é que deviam orar, dirigindo-se-lhe como «Pai Nosso».

Aqueles que fossem fiéis a Schmid seriam recompensados, podendo rejubilar na certeza de que, neles e através deles, a história humana estava a atingir o seu verdadeiro fim. Os flagelantes de 1349 consideravam a relação com eles idêntica à que João Baptista tivera com Cristo. E o próprio Cristo não era afinal senão o precursor deles próprios; pois indicara o verdadeiro caminho da salvação sendo flagelado, só aqueles que a si mesmos se flagelassem poderiam pretender prosseguir esse caminho até ao fim. Ora, o desígnio de Cristo fora suplantado por um desígnio mais alto (mais uma vez se reconhece o modelo de Joaquim de Fiore) e os sujeitos únicos desse desígnio eram os sequeiros de Konrad Schmid. Tal como Cristo transformara a água em vinho, assim substituíram eles o baptismo de água pelo baptismo de sangue. Na verdade, Deus tinha reservado o melhor vinho para o fim — ou seja, o sangue derramado pelos flagelantes.

Estes homens estavam convencidos que, quando se flagelavam, um anjo, surpreendentemente chamado Vénus, os guardava. As suas peles todas vermelhas de sangue pareciam adornos para uma boda, e às espécies de saias que utilizavam no acto da flagelação chamavam eles vestido de inocência. Como os Profetas teriam gostado de estar ainda vivos para participarem nestas sagradas flagelações! Quanto ao Rei David, previra toda esta felicidade e tinha sido levado ao desespero quando soube que nunca viveria de maneira a poder juntar-se à seita. Mesmo assim, ele e a sua esposa tinham-se flagelado todas as noites, como modo de participarem nestas obras que agradavam a Deus mais do que todas as outras. Entretanto, tudo isto nada mais era que o prenúncio das alegrias futuras — o Reino milenário que estava para aparecer e no qual, reunidos à volta do seu Deus-Imperador, os flagelantes formariam um coro angélico e seriam chamados filhos de príncipes. Entretanto, levados pela impaciência, muitos membros da seita vendiam todos os seus haveres e recusavam-se a trabalhar, de tal maneira que rapidamente caíam numa miséria extrema.

Como em 1348-1349, também agora a propaganda dos flagelantes era grandemente favorecida pela peste. Explosões desta, menores mas sempre alarmantes, continuavam a dar-se com intervalos de poucos anos,

provocando sempre uma nova onda de pânico. E talvez tenha sido a epidemia particularmente severa de 1368 que inspirou Schmid a anunciar que o Juízo Final ia ter lugar e o Milénio começaria no ano seguinte. Todavia, por esse tempo já a Inquisição começara a interessar-se pela proliferação dos grupos heréticos da Turingia, e um inquisidor notavelmente enérgico foi enviado para tratar da situação, havendo numerosas execuções. E há boas razões para pensar que Konrad Schmid foi um dos sete hereges queimados em 1368 em Nordhausen, não muito longe da montanha Kyffhäuser de onde, à semelhança do Imperador Frederico, ele hipoteticamente teria surgido.

Uma vez mais, as autoridades eclesiásticas tentaram varrer o movimento de flagelantes da Alemanha. Em 1370, o Bispo de Würzburgo proibia a flagelação na sua diocese e, dois anos mais tarde, o Papa encorajava a Inquisição a suprimir na Alemanha todos os flagelantes que fossem apanhados. Tal não impediu que o movimento continuasse na clandestinidade. Em 1391-1392, novos grupos de flagelantes apareciam entre os camponeses e os artesãos à volta de Heidelberg, e o inquisidor que deles se ocupou pensou que era melhor vigiar sem demora os antigos quartéis gerais de Schmid, na Turingia. Aí descobriu que a peste de novo atacara e que Judeus estavam a ser massacrados; e também sem dificuldade descobriu um grupo de flagelantes heréticos em Erfurt: os chefes foram queimados, outros sofreram penas, enquanto os restantes se punham a salvo fugindo.

Os anos por volta de 1400 foram tempos de desgraças e perturbações para toda a Cristandade. Os Turcos Otomanos avançavam pelos Balcãs e em 1396 infligiam uma pesada derrota ao exército de cruzados que o Ocidente enviara contra eles. Mais perturbadora ainda que uma tal ameaça externa era a desunião que provinha do Grande Cisma que dividia a Igreja entre dois Papas rivais, cada um dos quais exigia a obediência de toda a Cristandade e denunciava o outro como herege. Foi um período de desorientação profunda e generalizada que — como habitualmente em tais ocasiões — se mostraria fértil nos estímulos a excitações escatológicas. Em 1396, o dominicano S. Vicente Ferrer teve uma visão dos Últimos Dias que estariam próximos e, convencido de que o Anticristo estava para dar início ao seu reino, começou a conduzir procissões de flagelantes através da Espanha, do Sul da França e da Itália. Em 1399, um camponês italiano seria igualmente favorecido com uma visão apocalíptica que teria como resultado a formação dum movimento de flagelantes que varreu toda a Itália. Mesmo nesses países do Sul, onde tais movimentos em geral permaneceram sob o controlo eclesiástico, às vezes conseguiam escapar-lhe. Quando uma grande procissão de flagelantes desceu das cidades lombardas sobre Roma, o Papa mandou prender e queimar o seu chefe; e uma outra procissão de algumas centenas de artesãos lombardos, conduzida por um dos discípulos de Ferrer, que entrou na mesma cidade com a intenção de travar batalha contra o Anticristo, também não deverá ter agradado nada à Cúria Romana. E foi sem dúvida uma triste experiência que levaria o eminente e prudente teólogo, Charlier de Gerson, a dirigir, do Concílio de Constança em 1471, um apelo extremamente sério a Ferrer para que deixasse de encorajar tendências tão perigosas para a Igreja.

Era, porém, ainda na Turingia e à sua volta que os flagelantes heréticos eram mais numerosos. Também eles estavam convencidos de estar a viver nos Últimos Dias; e era em termos de escatologia popular tradicional que interpretavam a vida e a morte do fundador Konrad

Schmid. O Apocalipse falava de duas «testemunhas» que haveriam de pregar contra o Anticristo e de ser mortas por ele, devendo em seguida ressuscitar miraculosamente; e a escatologia popular havia identificado essas duas testemunhas com Elias e Enoch, os dois personagens que, no Antigo Testamento, foram «transplantados» para o céu sem passarem pela morte corporal. Era precisamente como Elias e Enoch, reencarnados nos Últimos Dias como testemunhas, que os flagelantes agora viam Schmid e o seu companheiro mais íntimo, que com ele tinha perecido; quanto ao Anticristo, não era evidentemente outro senão a Igreja de Roma. E os adeptos da seita acreditavam também que Schmid ainda haveria de voltar, agora para destruir o Anticristo e presidir ao Juízo Final. E precisamente porque o regresso de Elias e Enoch já pertencia ao passado, esperavam esta segunda vinda a todo o momento, não podendo também haver dúvidas de que era como Último Imperador e como Filho do Homem que eles esperavam o aparecimento de Schmid. Em princípios do século xv, um cronista da Turingia observava com quanto vigor a «heresia secreta» relativamente ao Frederico adormecido aí estava enraizada e como o povo simples firmemente acreditava que o Imperador aparecia de tempos a tempos no meio dos homens, aguardando confiadamente agora o seu regresso como o Imperador dos Últimos Dias; e não era certamente por acaso que nas cidades em torno de Kyffhäuser o movimento clandestino de flagelantes teimava em não acabar. Aliás, estes flagelantes secretos estavam ainda muito conscientes dos seus laços com os seus antecessores. Tinham preservado os ritos do movimento de 1349 e defendiam as suas práticas apelando para a Carta Celeste. Tinham igualmente conservado a doutrina de Schmid em toda a sua pureza, comunicando-a de pais para filhos com uma fidelidade tal, que, um século depois, praticamente não tinha mudado. Constituíam, para todos os efeitos, uma comunidade estritamente organizada, onde as crianças recém-nascidas eram baptizadas pela flagelação até ao derramamento de sangue.

Os processos contra os hereges eram tradicionalmente instaurados e levados a cabo pela Igreja, limitando-se a intervenção das autoridades seculares à execução das sentenças impostas. É, por isso, extremamente significativo que, segundo as informações que possuímos, fossem sempre os príncipes locais a tomar a iniciativa de perseguir os flagelantes da Turingia. Relativamente a estes homens, que eram, na verdade, tanto revolucionários sociais como hereges, o papel da Inquisição foi sempre secundário. Tal fora já o caso, por exemplo, quando, entre 1414-1416, uma grande comunidade de flagelantes foi descoberta na cidade de Sangerhausen. Depois de processos em massa conduzidos simultaneamente pelos inquisidores e pelos juizes seculares, o chefe e dois discípulos foram queimados como hereges. Os restantes retractaram-se e foram libertados: porém, mal os inquisidores tinham abandonado a área, os príncipes dos territórios vizinhos capturaram todos os flagelantes que encontraram. Em 1414, foram queimados cerca de oitenta flagelantes e, segundo parece, em 1416, foram queimados num só dia trezentos — o que demonstra bem o terror que tal movimento inspirava aos «grandes». Mesmo isso, porém, não conseguiu fazer parar o movimento. Uma geração mais tarde, em 1446, uma dúzia de flagelantes seriam descobertos em Nordhausen, a cidade onde provavelmente tinha sido queimado o próprio Schmid. Também neste caso, mesmo aqueles que se retractaram foram queimados — o que só era possível porque as autoridades seculares agiam sem a sanção da Igreja; e talvez também não seja irrelevante o facto de a única vítima

de que se conhece a profissão ser um trabalhador têxtil. Em 1454 mais algumas dúzias de flagelantes, homens e mulheres, foram queimados em Sonderhausen; e só cerca de 1480 é que, tanto quanto sabemos, seriam julgados e queimados os últimos dos flagelantes secretos — e de novo por instigação e a cargo dos príncipes locais.

Se depois não se ouve falar mais desta seita, não será, todavia, sem interesse observar que a região em que ela mais prosperou foi a região que haveria de testemunhar toda a empresa de Tomás Münzer. Com efeito, a aldeia onde, em 1488 ou 1489, haveria de nascer este *propheta* da Guerra dos Camponeses encontra-se apenas a alguns quilómetros de Nordhausen, como aliás também a cena do massacre que esmagou o seu exército de camponeses.

CAPÍTULO 8

UMA ELITE DE SUPER-HOMENS AMORAIS I

A heresia do Livre-Espírito

Comparada com a vasta soma escrita sobre a heresia diversamente conhecida como cátara, albigense e neomaniqueia, a literatura relativa à heresia do Livre-Espírito ou da Liberdade Espiritual é deveras escassa. Isto não é completamente surpreendente; pois enquanto o Cátaro *perfecti* dominou a vida religiosa numa grande parte do Sul de França por meio século ou mais, até que o seu poder foi quebrado por uma cruzada que mudou a história da França, a história dos adeptos do Livre-Espírito é obviamente menos dramática. Não obstante, na história social — como algo distinto do puramente político — da Europa Ocidental, a heresia do Livre-Espírito desempenhou um papel mais importante que o Catarismo. A área através da qual ela se estendeu era vasta, segundo um padrão medieval. No século XIV quando um homem na Morávia desejava juntar-se a uma das suas comunidades, era conduzido através da Europa até ser apresentado a uma delas em Colónia; enquanto os adeptos femininos teriam de se fazer ao caminho desde Colónia até uma comunidade nas profundezas da Silésia, 400 milhas adiante. Um século mais tarde, um bando de adeptos da Picardia exerceu uma influência apreciável na revolução taborita na Boémia. E este movimento tinha uma capacidade extraordinária de sobrevivência; pois ainda que constantemente ameaçado por perseguições, persistiu como uma tradição reconhecível durante uns cinco séculos.

A heresia do Livre-Espírito requer, pois, o seu lugar num levantamento acerca da escatologia revolucionária — e tal continua válido ainda que os seus aderentes não fossem revolucionários sociais e não encontrassem os seus seguidores entre as massas turbulentas dos pobres urbanos. Eles eram de facto gnósticos voltados para a sua salvação individual; mas a gnose que eles atingiram era um anarquismo quase místico — uma tão temerária e incondicional afirmação de liberdade que resultou numa total negação de qualquer espécie de constrangimento ou limitação. Tais pessoas poderiam ser consideradas como precursores remotos de Bakunine e de Nietzsche — ou antes daquela *intelligentsia* boémia que durante o último meio século tem dependido de ideias que alguma vez Bakunine e Nietzsche expressaram nos seus momentos mais selvagens. Mas individualistas extremos deste tipo podem facilmente trans-

formar-se em revolucionários sociais — realmente efectivos —, caso surja uma situação potencialmente revolucionária. O Supremo-Homem de Nietzsche, embora numa forma vulgarizada, certamente que obcecou a imaginação de muitos daqueles «boémios armados» que realizaram a revolução nacional-socialista; e bastantes dos actuais expoentes da revolução mundial devem mais a Bakunine que a Marx. Na baixa Idade Média eram os adeptos do Livre-Espírito quem conservava, como componente do seu credo de emancipação total, a única doutrina social profundamente revolucionária que existia. E foi de entre eles que emergiram doutrínários inspiradores das mais ambiciosas experiências em matéria de revolução social total de que a Europa medieval viria a ser testemunha.

A heresia do Livre-Espírito tem sido desde há muito considerada como um dos mais intrigantes e misteriosos fenómenos da história medieval e a sua natureza tem sido muito debatida pelos historiadores. Tem-se frequentemente sugerido que tal movimento não teve existência própria fora das polémicas dos eclesiásticos cujo propósito era difamar e desacreditar qualquer tentativa de divergência. Tais dúvidas apenas puderam persistir porque nenhum esforço se fez para utilizar todas as fontes disponíveis. As fontes hostis — relatórios inquisitoriais, advertências e condenações proferidas pelos papas e bispos, dissertações polémicas dos teólogos, revelações de discípulos desiludidos — não são realmente (tal como muitas vezes se julgou) as únicas fontes existentes. Como o clero reconheceu com consternação, os adeptos do Livre-Espírito produziram eles mesmos uma abundante literatura doutrinária. Embora estes trabalhos tivessem sido constantemente confiscados e destruídos pela Inquisição, existem três documentos para estudo. Dois deles acham-se disponíveis desde há muitos anos; um tratado intitulado *Schwester Katrei* («Irmã Catarina»), que foi escrito no século XIV no dialecto alemânico do médio Alto Alemão e preservado por ter sido atribuído — afinal erroneamente — ao grande místico dominicano Mestre Eckhart; e uma lista de «artigos de fé» em latim, que foi descoberta numa cela de eremita perto do Reno no século XV, mas que é por certo bastante mais antiga. O terceiro documento é constituído por um longo e místico texto intitulado *Le Mirouer des simples ames* («O espelho das almas simples»). Previamente atribuído a um místico obscuro e ortodoxo, tal texto acabou por ser identificado pela professora Romana Guarnieri como o trabalho duma célebre adepta do Livre-Espírito, Marguerite Porete. Marguerite foi queimada como herética em 1310; e o seu livro tem resultado como um documento-chave na história do Livre-Espírito e sua perseguição.

Pode muito bem haver ainda outros textos aguardando ser descobertos. Entretanto, aqueles de que dispomos demonstram cabalmente que os relatos que os Católicos fizeram da heresia do Livre-Espírito eram substancialmente correctos. E isso pode ser apoiado por outra sorte de evidência, oriunda dum período tardio. Durante e após a Guerra Civil inglesa foram formuladas acusações contra certos sectários, conhecidos pelos seus inimigos como Ranters, as quais consistiam em repetições de acusações proferidas em séculos anteriores visando os adeptos do Livre-Espírito. Tal como os dos heréticos medievais, os escritos dos Ranters foram condenados a ser queimados; mas algumas cópias sobreviveram e assim essas obras podem ser comparadas com as acusações. Até alguns exemplos serem reimpressos na primeira edição do presente estudo, este material era praticamente ignorado pelos historiadores do Livre-Espírito; isto é altamente relevante. Os exemplos fornecidos no Apêndice deste

livro cobrem todas as variedades do culto do Livre-Espírito, desde as suas formas mais espirituais até às mais rudes; e tais exemplos provam claramente que no século XVII existiu de facto um movimento semelhante àquele que emerge, em linhas gerais, das menos completas fontes medievais.

Historicamente, a heresia do Livre-Espírito pode ser considerada como uma forma aberrante do misticismo que tão vigorosamente floresceu na Cristandade Ocidental a partir do século XI. Tanto o misticismo ortodoxo como o herético brotaram duma ânsia de imediata apreensão e comunhão com Deus; ambos realçavam o valor de experiências intuitivas e particularmente as de êxtase; e tanto um como outro foram fortemente estimulados pela redescoberta da filosofia neoplatónica, à qual foram buscar a maior parte do seu aparato conceptual. Mas por aí se queda a semelhança. Os místicos católicos viviam as suas experiências no âmbito de uma tradição sancionada e perpetuada por uma igreja solidamente instituída e quando — como muitas vezes acontecia — eles criticavam essa igreja, o seu alvo era regenerá-la. Por outro lado, os adeptos do Livre-Espírito eram intensamente subjectivos, não reconhecendo outra autoridade além das suas próprias experiências. Aos seus olhos a Igreja era, no melhor dos casos, um obstáculo à salvação e, no pior, um inimigo tirânico — seja como for, uma instituição desgastada que desde logo precisa de ser substituída pela sua própria comunidade, enquanto veículo para o Espírito Santo.

O âmago da heresia do Livre-Espírito residia na atitude do adepto para consigo próprio: ele acreditava que tinha atingido uma perfeição tão absoluta que era incapaz de pecar. Embora as consequências práticas desta crença pudessem variar, uma consequência possível era certamente o antinomianismo ou o repúdio de normas morais. O «homem perfeito» podia chegar sempre à conclusão de que lhe era permitido, e até lhe competia, fazer tudo o que fosse comumente considerado como proibido. Numa civilização cristã, a qual atribuía especial valor à castidade e reputava as relações sexuais fora do casamento como particularmente pecaminosas, tal antinomianismo assumiu muitíssimo frequentemente a forma de promiscuidade como princípio. Acusações de promiscuidade eram muitas vezes levantadas por uma comunidade religiosa contra outra; isso era como uma técnica de reserva de polémicas tanto na Igreja medieval como na primitiva. Mas quando visam os adeptos do Livre-Espírito essas acusações assumem um timbre diferente. O que emerge então é uma figura inteiramente convincente dum erotismo que, longe de provir duma sensualidade de ânimo leve, possuía acima de tudo um valor simbólico como signo de emancipação espiritual — o qual incidentalmente é o valor que o «amor livre» tem assumido muitas vezes no nosso tempo.

No interior da área da cristandade ocidental, a heresia do Livre-Espírito não pode ser localizada com precisão antes do começo do século XIII. Por outro lado, houve cultos análogos que floresceram antes dessa altura tanto na área da cristandade oriental como na Espanha mourisca. Desde quase os seus primórdios, a Igreja arménia teve de fazer frente à seita mística conhecida por Euquitas ou Messalinos, que se desenvolveu na zona de Edessa por volta do século IV. Os Euquitas eram «santos homens» errantes que viviam de pedir esmola; cultivavam uma auto-exaltação que muitas vezes culminava em autodeificação, e também num antinomianismo que frequentemente era a expressão dum erotismo anárquico.

Cerca dos finais do século XII, várias cidades espanholas, e Sevilha foi um caso notável, testemunharam as actividades de irmandades místicas de Muçulmanos. Tais gentes, conhecidas por Sufis, eram «santos pedintes» que deambulavam em grupos através das ruas e praças, vestindo mantas de retalhos de várias cores. Entre eles os noviços eram treinados na humilhação e auto-abnegação: tinham de se vestir com farrapos, não levantar os olhos do chão e comer coisas intragáveis; e deviam obedecer cegamente ao chefe do grupo. Mas logo que concluíam o seu noviciado, os Sufis penetravam numa esfera de liberdade total. Desprezando a cultura livresca e as subtilezas teológicas, regozijavam-se dum conhecimento directo de Deus — de facto, eles sentiam-se ligados à essência divina na mais íntima união. Isto por sua vez libertava-os de todas as restrições. Qualquer impulso era assumido como um comando divino; umas vezes rodeavam-se de posses mundanas, outras viviam na luxúria — e ainda de outras vezes podiam mentir, roubar ou fornicar sem rebates de consciência. Pois, na medida em que por dentro a alma estava integralmente absorvida em Deus, os actos exteriores não entravam em conta.

É verosímil que o sufismo, tal como se desenvolveu desde o século IX, deva mesmo muito a algumas seitas místicas cristãs do Ocidente. Por sua vez, parece que o sufismo assistiu ao incremento do misticismo do Livre-Espírito na Europa cristã. Certamente que cada um dos traços que caracterizavam o sufismo na Espanha do século XII — até essas mantas de retalhos coloridos — seriam típicos dos adeptos do Livre-Espírito um século ou dois mais tarde.

Seja como for, por volta de 1200 o culto do Livre-Espírito começou a definir-se como uma heresia identificada na Cristandade ocidental.

Os Amaurianos

Já no início do século XIII a doutrina do Livre-Espírito estava desenvolvida num sistema englobante teológico e filosófico. Tal foi o trabalho dum interessante grupo, composto por homens que frequentaram a maior escola de teologia ortodoxa na Cristandade ocidental, a Universidade de Paris. O mais completo relato foi dado por um cronista alemão, o prior da abadia de Heisterbach. «Na cidade de Paris», escreve ele, «essa fonte de toda a espécie de conhecimento e inclusive de escritos divinos, o Diabo através duma lenta persuasão inculcou um discernimento perverso no espírito de alguns homens cultos». Eles eram em número de catorze e todos clérigos-padres parisienses, capelães, diáconos e acólitos de Paris e arredores e também oriundos de cidades como Poitiers, Lom, perto Orléans, e Troyes. «Grandes homens em conhecimento e razão», lamenta o mesmo cronista, e no essencial a descrição parece justificada: nove daqueles catorze tinham estudado teologia em Paris e dois deles eram sexagenários. O seu líder era um tal Guilherme, também clérigo e teólogo, mas também conhecido por *Aurifex* — o que levou a considerá-lo ourives, mas que também pode muito bem querer dizer que era alquimista: os poderes adormecidos da alma, cuja ambição dos alquimistas era fazer despertar, eram comumente simbolizados pelo ouro.

Em parte devido à indiscrição do tal Guilherme e também em parte à espionagem organizada pelo Bispo de Paris, o facto é que os heréticos foram detectados e capturados. Interrogados por um sínodo presidido pelo

Arcebispo de Sens, três renegaram e foram sentenciados a viver sob prisão, mas os restantes proclamaram publicamente as suas crenças heréticas e por isso foram queimados. Mesmo à hora da morte não deram sinais de arrependimento. O comentário do cronista evoca a atmosfera desse momento: «Enquanto eles estavam a ser punidos desencadeou-se uma furiosa tempestade de maneira que ninguém duvidou que o ar estava infestado pelos seres que tinham transviado aqueles homens destinados a morrer em erro. Nessa noite o homem que tinha sido o chefe bateu à porta duma certa mulher enclausurada. Ele confessou o seu erro demasiado tarde e declarou que era agora um importante candidato ao inferno, condenado ao fogo eterno.

O mestre filosófico daqueles sectários foi Amaury de Bène, um brilhante lente de Lógica e Teologia na Universidade de Paris. Este homem chegou a gozar de grande prestígio e da protecção da corte; um certo número de pessoas iminentes, incluindo o Delfim, tinham sido seus amigos e foram impressionados pelas suas ideias. Mas acabou por ser denunciado por ensinar doutrinas erróneas; foi condenado pelo Papa e obrigado a proferir publicamente uma abjuração. Esta experiência desanimou Amaury; adoeceu e pouco depois — em 1206 ou 1207 — morreu. Quando dois ou três anos mais tarde a seita foi banida, o clero proclamou em coro a responsabilidade de Amaury e rotulou os heréticos de «Almaricanos» ou «Amaurianos». Já antes da execução circulava um panfleto *Contra Amaurianos*. Alguns anos mais tarde, em 1215, Roberto de Courçon, cardeal e núncio papal que estava encarregado de elaborar estatutos para a Universidade, foi prudente ao ponto de proibir qualquer estudo do «sumário da doutrina do herético Amaury». E no Concílio de Latrão do mesmo ano, Inocêncio III pronunciou o seu julgamento numa bula: «Nós reprovamos e condenamos o dogma pervertíssimo do ímpio Amaury, cuja mente foi tão obscurecida pelo Pai das Mentiras que a sua doutrina deve ser considerada tão herética quanto insana». Ao mesmo tempo que os sectários eram devorados pelas chamas, os ossos de Amaury eram exumados e transferidos para chão não consagrado.

É dado como certo que a doutrina de Amaury era um panteísmo místico que devia muito à tradição neoplatónica e particularmente à muito distinta exposição do neoplatonismo que foi feita na Europa Ocidental, a *De divisione Naturae* de João Escoto Erígena. Este livro, que já tinha três séculos e meio, nunca fora antes condenado como herético; mas o partido que Amaury dele tirou fez com que fosse condenado pelo Concílio de Sens em 1225. Também caíram suspeitas sobre os sumários e comentários árabes de Aristóteles, os quais começavam precisamente a aparecer traduzidos em latim na cidade de Paris. O sínodo que condenou os Amaurianos também condenou tais trabalhos, e Roberto de Courçon introduziu precauções contra o seu estudo nos estatutos universitários em 1215. Facto curioso é que na sua primeira aparição na Europa o gigante intelectual que ia fornecer a estrutura para a filosofia ortodoxa medieval foi banido por suspeita de ter inspirado Amaury de Bène. Mas há muito pouco em qualquer destas especulações que dê conta da doutrina explosiva que foi descoberta em 1209. E para sempre ficará na dúvida quanto era de facto Amaury responsável pela doutrina dos Amaurianos.

Amaury era um filósofo profissional; os Amaurianos, com toda a sua formação universitária, tinham interesses muito diferentes. Eles

eram *prophetæ*, votados, não a ideias abstractas, mas lidando com as emoções turbulentas do mundo leigo. E é tão verídico a seu respeito como de outros *prophetæ* que eles se impunham como santos homens, dotados de poderes miraculosos. «Exteriormente», refere um dos seus inimigos, «no semblante e na fala, eles parecem pios»; certamente que por este motivo os seus ensinamentos foram tão ardentemente aceites. Aliás, tal como muitos pregadores «apostólicos», eles operavam nos grandes centros comerciais. A sua principal praça-forte parece que foi Troyes na Champagne, então uma importantíssima cidade situada na estrada que vai da Flandres a Lião. Em Troyes, um cavaleiro que parecia ter sido discípulo dos Amaurianos foi caçado e queimado em 1220; e em Lião ecos da heresia ainda perduravam por volta de 1225. O espião que penetrou na seita vagou na companhia de um certo número de missionários através do Condado de Champagne — e a Champagne, tal como a Flandres, foi uma terra em que uma série de fortes legisladores, por imposição da paz, permitiram crescer a população e desenvolver bastante a indústria e o comércio. Existia ali uma indústria têxtil; e era ali que as rotas comerciais do Mediterrâneo para a Alemanha e da Flandres para a Europa Central e Oriental se intersectavam; pelo século XIII as grandes feiras na Champagne tinham-se tornado os maiores centros de comércio. Nesta área populosa e urbanizada os missionários iam duma reunião secreta para outra, onde entravam em transe e tinham visões. Eles teriam pregado apoiando-se nos textos das Escrituras, dando-lhes interpretações heréticas; e assim seduziram uma grande multidão de gente inocente. A seita chegou mesmo a produzir a sua própria literatura, adequada ao uso de leigos. O sínodo de Paris condenou, juntamente com o esotérico Aristóteles, vários trabalhos de teologia puramente populares, todos eles em vernáculo.

Os Amaurianos mantiveram o panteísmo do seu mestre mas revestiram-no dum conteúdo fortemente emocional. O sínodo achou que eles falavam por vezes a linguagem panteísta, professando que «todas as coisas são Um, pois o que quer que seja, é Deus». Mas mais surpreendente é a conclusão que um dos três mentores tirou dessa proposição geral: «Ele ousou afirmar que, na medida em que ele era, não poderia nem ser consumido pelo fogo nem atormentado pela tortura, pois dissera que, na medida em que ele era, era Deus». Pode aqui detectar-se o neoplatonismo; mas certamente que tal força, no caso dum homem que passa provações, não pode derivar duma especulação meramente panteísta. De facto, a sua origem reside algures — no misticismo do Livre-Espírito. Quando os Amaurianos exclamavam que «cada um deles era Cristo e o Espírito Santo», pretendiam afirmar exactamente o que Tanchelm tinha querido dizer. Eles estavam convencidos que o que a teologia cristã considerava como o único milagre da Encarnação se repetia então em cada um deles.

Eles estavam realmente crentes de que a Encarnação tal como ocorreu em Cristo estava então a ser ultrapassada. Porque estes *prophetæ* franceses tinham chegado a uma interpretação que tinha semelhanças admiráveis com a de Joaquim de Fiore — ainda que eles tirassem dela consequências diferentes e ainda que, tão prematuramente, eles pouco pudessem ter sabido da doutrina que jaz nos manuscritos do abade da Calábria. Como Joaquim, os Amaurianos viam a história dividida em três idades, correspondendo às três pessoas da Trindade; mas distintamente dele, acreditavam que cada idade tinha a sua própria Encarnação. Desde o começo do mundo até ao nascimento do Cristo, o Pai tinha actuado

sozinho; e ele tinha encarnado em Abraão, assim como talvez nos outros patriarcas do Velho Testamento. A idade em vigor desde a Natividade tinha sido a do Filho. Mas agora tinha já iniciado a idade do Espírito Santo, que perduraria até ao fim do mundo. Essa idade seria então marcada pela última e maior Encarnação. Era a vez do Espírito fazer-se carne e os Amaurianos seriam os primeiros homens em que tal se tinha processado — os primeiros «Espirituais», assim eles se autoneavam.

Os Amaurianos não tencionavam permanecer como os únicos deuses vivendo sobre a face da Terra, mas antes pretendiam conduzir toda a humanidade à perfeição. Através deles o Espírito Santo haveria de falar ao mundo; mas como resultado das suas comunicações, a Encarnação tornar-se-ia cada vez mais geral, até a dado passo se tornar universal. Sob a orientação dos «Espirituais» o mundo estava a entrar na sua suprema época, na qual cada homem seria divino e saberia que de facto o era. «Dentro de cinco anos», prediziam, «todos os homens serão Espirituais, de maneira que cada um poderá dizer: “eu sou o Espírito Santo” e “antes de Abraão ser, eu já era”; tal como Cristo foi capaz de dizer: “eu sou o Filho de Deus” e “antes de Abraão ser, eu já era”». Mas isto não significava que, segundo a escatologia amauriana, o Reino já não estivesse reservado a uma elite de santos. As mentes desses intelectuais obscuros estavam curtidas pelas tradicionais quimeras messiânicas que eram correntes entre as massas. Guilherme Goldsmith predisse que no decorrer dos tais cinco anos de transição o mundo haveria de passar por uma série de catástrofes — as familiares «atribulações messiânicas» — nas quais a maioria da humanidade teria de perecer, alguns liquidados por guerras e fomes, outros devorados pelos abismos da terra, outros ainda consumidos pelo fogo vindo do alto; o que torna suficientemente claro que somente um «restanto salvo» se esperava que sobrevivesse para saborear as alegrias da divindade. Além disso, entre os Amaurianos a quimera da Idade do Espírito, tanto quanto entre os Joaquitas alemães, não dispensou as quimeras anteriores centradas no Último Imperador. Os cinco anos de tribulações iam culminar no derrube do Anticristo e suas hostes, que não eram senão o próprio Papa e a Igreja de Roma. Dali em diante todos os reinos passariam a estar sob o domínio do rei de França — o reinante Filipe Augusto, de início, e mais tarde o Delfim amigo e patrono de Amaury, que nunca morreria mas reinaria para sempre na Idade do Espírito. E «ao Rei dos Franceses doze pães serão dados» — atendendo que (podemos supor) Luís VIII ia ser um segundo Cristo que — tal como Tanchelm e o «Mestre da Hungria» — presidiria a um concílio privado ou colégio sagrado de doze, modelado nos doze Discípulos.

Os Amaurianos eram acreditados — talvez correctamente — como antinomistas. O abade de São Victor, perto de Paris — o mosteiro que naquela altura lidrava toda a Cristandade ocidental em teoria e prática de misticismo — pensou ser necessário admoestar os seus monges a respeito daqueles perigosos resultados do misticismo aberrante — «para que esta cidade, fonte de conhecimento, não seja poluída por tal praga». «Existem novidades profanas», vociferava ele, «que estão a ser introduzidas por certos homens, mais discípulos de Epicuro que de Cristo». Na mais insinuante fraude esforçavam-se secretamente por persuadir-se as pessoas de que os pecadores não têm de ser punidos, dizendo que o pecado nada é, de modo que ninguém terá de ser punido por Deus por causa do pecado. E se exteriormente, em semblante e maneira de falar, eles pareciam piedosos, o valor dessa piedade é interiormente negado nas

suas mentes e nos seus esquemas secretos. Mas a suprema loucura e a mais impudica falsidade corresponde ao facto de que tais homens não precisavam de recear ou corar ao dizer que eles mesmos eram Deus. Oh que insensatez desmedida, que presunção abominável, que um adúltero, um concubino masculino, que alguém vergado pela infâmia, um vaso de iniquidade, seja chamado de Deus! E aqui, e tantas vezes, a auto-exaltação expressava-se sobretudo numa total promiscuidade: «eles cometeram estupros e adultérios e outros actos que dão prazer ao corpo. E às mulheres com quem pecaram, e às pessoas simples que iludiram, eles prometeram que os pecados não seriam punidos». Este era um protesto a que se haveria de dar voz sucessivas vezes durante os séculos que se seguiram.

A sociologia do Livre-Espírito

Uma verdade a respeito dos grandes movimentos heréticos da alta Idade Média é que eles só podem ser compreendidos no contexto do culto da pobreza voluntária. Quando a partir do século XII surgiu um bem-estar nunca antes ouvido falar na Europa Ocidental, muitos dos que puderam, entregaram-se na melhor das oportunidades à luxúria e à ostentação. Mas houve sempre quem visse nas novas distrações a tentação do Diabo e se sentisse impellido a renunciar a todas as posses, poderes e privilégios e descer às massas depauperadas. E visto que o contraste entre a abundância e a pobreza era mais notório nas cidades do que nos feudos, era então nas cidades que a abdicação voluntária adquiria a sua significação especial.

A aspiração à renúncia não estava confinada a nenhuma classe em especial. Isso era por vezes sentido na classe mercantil, que era de todas as classes a que mais benefícios materiais extraía das novas condições; os dois mais célebres convertidos à pobreza voluntária — Peter Waldo, fundador da seita herética dos Waldesianos, e São Francisco — ambos eram oriundos dessa classe. As mais baixas fileiras do clero secular, que eram recrutadas do estrato mais baixo da sociedade, estavam também perturbadas. Muitos padres, em protesto contra a pompa e o mundanismo dos grandes prelados, abandonaram as suas paróquias para enveredar por uma pobreza total. Muitos clérigos de ordens menores — muitas vezes intelectuais duma educação considerável — sentiram um impulso semelhante. E não há dúvida de que, se os camponeses e artesãos podiam juntar-se a uma cruzada ou a uma procissão flagelante, também podiam por vezes trocar a sua pobreza normal, inevitável, por uma extrema abdicação que era voluntária e por isso se afirmava como digna. Nas descrições contemporâneas dos pobres de *motu proprio* ocorrem muitas referências aos tecelões; e se no século XII tais pessoas eram em muitos casos ascetas que na sua busca da pobreza se tinham tornado trabalhadores na única indústria que estava suficientemente desenvolvida a ponto de permitir trabalho ocasional, do século XIII em diante contavam-se entre elas artesãos genuínos.

Os pobres voluntários formavam uma *intelligentsia* móvel e desassossegada, cujos membros andavam constantemente a viajar ao longo das rotas de comércio de cidade para cidade, operando sobretudo de maneira clandestina e encontrando audientes e discípulos entre os elementos desorientados e ansiosos da sociedade urbana. Eles consideravam-se os únicos imitadores dos apóstolos e de Cristo; designavam o seu modo de vida

de «apostólico»; e em meados do século XII foi mais por esta razão do que por causa de quaisquer doutrinas teológicas peculiares que foram muitas vezes condenados como heréticos. Mas a partir da segunda metade do século XII, as multidões dos «santos pedintes» itinerantes de ambos os sexos mostravam-se prontas para assimilar toda e qualquer doutrina herética que aparecesse. Se muitos se tornaram Cátaros, Waldesianos ou Joaquitas, também houve alguns que se fizeram adeptos e propagadores da heresia do Livre-Espírito. Já por alturas de 1230, no velho domínio de Tanchelm em Antuérpia, um certo Willem Cornelis pôs-se a demonstrar como era simples combinar o antinomianismo que era tão característico desta heresia com o culto da pobreza voluntária ou pouco mais ou menos. Tal homem, que tinha resignado um privilégio eclesiástico para seguir a vida «apostólica», declarava que visto os monges estarem completamente danados por não observarem a perfeita pobreza, então a pobreza correctamente cumprida aboliria qualquer pecado; daqui se inferia que os pobres poderiam, por exemplo, fornicar sem pecado — e o próprio Cornelis disse estar «completamente entregue à concupiscência». Mais de vinte anos depois, as autoridades eclesiásticas ainda tentavam extirpar tais ideias de entre a população de Antuérpia. Então as pessoas sustinham que todos os ricos, corrompidos pela *avaritia*, estavam infalivelmente danados; que mesmo possuir uma muda de roupa constituía um obstáculo à salvação; que convidar um homem rico para a sua mesa era um pecado mortal; que havia direito de tirar aos ricos para dar aos pobres; mas que os pobres, por outro lado, permaneciam num estado de graça tal que não podia ser prejudicado pela indulgência carnal.

No início do século XIII as grandes Ordens Medicantes, a Franciscana e a Dominicana, começaram a surgir e a fazer encorajados pela Igreja muito do que os heréticos «apostólicos» faziam em oposição a mesma. Aquelas ordens juntou-se uma elite e como pregadores errantes, praticando a pobreza e toda a espécie de auto-abnegação, conquistou a devoção das massas urbanas. Ao mesmo tempo numerosas gentes das cidades juntavam-se às Ordens Terceiras Franciscana e Dominicana e embora vivendo em sociedade como leigos elas rivalizavam com os frades regulares em ascetismo. Ao sancionar as Ordens Mendicantes, a Igreja foi capaz de controlar temporariamente e usar das energias emocionais que outrora tinham ameaçado a sua segurança; mas já em meados do século este método de recuperação se tornara menos eficaz. As ordens perderam muito do seu ardor primitivo, o seu ascetismo veio a perder em intransigência, e consequentemente o seu prestígio baixou; e mais uma vez a Igreja viu-se confrontada com grupos autónomos formados pelos pobres voluntários. No Sul da Europa vários grupos hiperascéticos separaram-se do corpo principal dos Franciscanos e voltaram-se contra a Igreja; o Norte da Itália e o Sul da França, onde tinham primeiramente florescido os Cátaros, tornaram-se as moradas dos Franciscanos «espirituais» e dos *Fratricelli*. O Norte da Europa, por outro lado, assistiu a um grande ressurgimento do Livre-Espírito.

A heresia do Livre-Espírito, depois de ter estado em cheque durante meio século, começou a alastrar-se de novo e rapidamente por altura dos finais do século XII. Daí em diante, e até terminar a Idade Média, foi disseminada por homens comumente apelidados de Beghards e que formavam uma contraforça não oficial e leiga em oposição às Ordens Mendicantes. Ambas eram mendicantes — e é provavelmente do seu

nome que as palavras inglesas «beg» e «beggar» derivam. Frequentavam as cidades e irrompiam pelas ruas em grupos barulhentos, gritando por esmolas e lançando o seu pregão característico: «pão, por amor de Deus!» Eles usavam roupas bastante parecidas com as dos frades, ainda que especialmente concebidas de maneira a diferirem destas em alguns pormenores. Uma vez o manto era vermelho, outras, rasgado desde a cintura até baixo; e para realçar a profissão de pobreza, o capuz era pequeno e coberto de remendos. Os Beghards eram uma fraternidade considerada de cência e desassossegada—correndo pelo mundo como monges vagabundos. Ao mais pequeno distúrbio punham-se em debandada, dividindo-se em pequenos grupos, migrando de montanha para montanha como se fossem estranhos pássaros. Esses autodesignados «santos pedintes» faziam alarde da conduta leviana dos monges e frades, e gostavam de interromper os serviços eclesiásticos, com toda a aversão pela disciplina eclesiástica. Pregavam muito, sem autorização mas com um sucesso popular considerável. Não sustentavam nenhuma doutrina particular e herética em comum, mas nos começos do século XIV as autoridades eclesiásticas aperceberam-se que entre eles se contava um certo número de missionários do Livre-Espírito.

A um nível superficial, os heréticos Beghards ou (como vieram a ser chamados no século XIV) Irmãos do Livre-Espírito não pareciam menos ascetas que os heréticos «apostólicos» das gerações precedentes. Alguns instalaram-se junto das cidades e viveram como eremitas, dependendo das esmolas que os admiradores lhes traziam. Pelo menos num caso, em Colónia, uma comunidade de Beghards heréticos ocupou uma «Casa de Pobreza Voluntária» e viveu das esmolas que conseguia recolher nas ruas. Cada vez havia mais pessoas que se dedicavam a essa vida errante, despojada e sem lar, à maneira dos Beghards. Algumas não tinham qualquer domicílio, nada transportavam consigo, recusavam entrar nas casas e insistiam em ficar nas ruas e comer do que lhes fosse dado. E ainda à maneira dos «pobres voluntários», entre eles incluíam-se pessoas com antecedentes sociais de natureza diversa. Se ouvimos falar de Irmãos do Livre-Espírito que eram artesãos de origem, também sabemos de outros que provinham de famílias prósperas e bem-estabelecidas e ainda de outros que — tal como em todos os movimentos messiânicos — eram oriundos dos estratos menos privilegiados da *intelligentsia*: ex-monges, padres e sacristãos de ordens menores. Mas todos pareciam ter sido letrados e eloquentes: repetidas vezes reparamos como o clero tinha de combater tais pessoas, transtornado pela subtilidade e pela eloquência dos seus ensinamentos e pela destreza com que brandiam conceitos teológicos abstrusos.

Tal como qualquer outro *propheta*, um adpeto do Livre-Espírito atribuía o poder que tinha à sua reputação de asceta — considerada como uma garantia de habilidade para realizar milagres — e em parte também as qualidades pessoais de dom de palavra e comportamento. Mas o séquito que ele procurava é distinto dos outros *prophetae*. Ele não apelava para os pobres desorientados e desenraizados, mas para pessoas que tinham outras embora menos razões para se sentir desorientadas e frustradas — mulheres, e particularmente solteiras e viúvas dos estratos superiores da sociedade urbana. Em parte devido às guerras e contendas perpétuas e também por causa do celibato praticado por larga faixa da população masculina que preenchia o clero regular e secular, o número de mulheres excedia sempre de longe o número dos maridos possíveis.

Nas classes camponesa e artesã, as solteironas e as viúvas eram absorvidas na indústria e na agricultura, enquanto na aristocracia podiam sempre fazer-se freiras. Mas às mulheres nascidas nas famílias de prósperos mercadores, a sociedade medieval não oferecia outro papel reconhecido senão o do casamento. Assim não nos surpreende que as solteironas e as viúvas desta classe — sem precisar de trabalhar, sem preocupações de manter casa, sem estatuto definido e não gozando de estima social — muitas vezes esperassem tão intensamente quanto as multidões de pobres por algum salvador, algum santo homem graças ao qual pudessem atingir uma superioridade tão absoluta quanto o seu presente rebaixamento.

Em todos os tempos, mulheres como essas tiveram parte activa no movimento herético do Livre-Espírito. Já a propósito dos Amauritas ouvimos dizer que actuavam como directores espirituais «nas casas das viúvas». Quando foram presos, um grande número de discípulas «corrompidas e enganadas» foram também por isso levadas a Paris para interrogatório. Em gerações posteriores, e mesmo até aos finais da Idade Média, o movimento devia muito às mulheres conhecidas como Beguines — mulheres das cidades, e muitas vezes das famílias abastadas, que se dedicavam à vida religiosa em vez de continuar a viver do mundo. Durante o século XII as Beguines começaram a tornar-se muito numerosas na área que actualmente corresponde à Bélgica, Norte da França, vale do Reno — Colónia tinha duzentas Beguines —, e também Baviera e cidades do Centro da Alemanha como Magdburgo. Como sinal do seu estatuto essas mulheres adoptaram um hábito religioso — um manto de lã cinzenta ou preta; mas não se pode dizer que todas essas mulheres tivessem um tipo de vida em comum. Tirante a orientação religiosa geral, algumas viviam de maneira que pouco diferia do viver das outras mulheres; viviam com as suas famílias, gozavam de rendimentos privados ou sustentavam-se trabalhando. Outras viviam sem quaisquer laços, na qualidade de mendigas errantes; autênticas réplicas femininas dos Beghards. A maior parte das Beguines, contudo, organizavam-se em comunidades religiosas não oficiais, vivendo juntas numa casa ou num grupo de casas.

Para a Igreja, este alargado movimento de mulheres apresentava quase os mesmos problemas que grassavam no aparentado movimento «apostólico» dos homens. Já na segunda metade do século XII as mendicantes Beguines, que pediam para seu próprio proveito ou para o de alguma comunidade, atraíram a suspeita das autoridades eclesiásticas. Juntamente com as suas companheiras, os Beghards foram condenados pelo concílio da Sé de Mainz em 1259; e a condenação repetiu-se em 1310. Esses concílios excomungaram os «santos pedintes» que em comportamento e vestuário se demarcavam dos outros cristãos, e ordenaram que se eles não quisessem emendar os seus caminhos teriam de ser expulsos de todas as paróquias. Ao mesmo tempo, a ortodoxia das Beguines começou a ser posta em questão. No vale do Reno os monges foram proibidos de falar às Beguines, excepto dentro duma igreja ou na presença de testemunhas; um monge que entrasse numa casa de Beguines era punido com excomunhão. Os relatórios de abusos na Igreja apresentados para preparação destinada ao Concílio Ecuménico de Lyon em 1274 incluíam várias queixas contra as Beguines. Um franciscano de Tournai relatou que, embora não treinadas em teologia, as Beguines rejubilavam em ideias novas e supersubtils. Elas tinham tra-

duzido as Escrituras para francês e interpretado os seus mistérios, sobre os quais discorriam irreverentemente durante as suas reuniões nas ruas Bíblias vernáculas, cheias de erros e heresias, estavam disponíveis ao público de Paris. Um bispo da Alemanha Oriental queixava-se daquelas mulheres indolentes, vagabundas tagarelas que recusavam obediência aos homens sob pretexto que Deus era melhor servido em liberdade.

As Beguines não tinham intenções heréticas positivas mas manifestavam uma paixão pelas mais intensas formas de experiência mística. Esse desejo era partilhado por muitas freiras; para as Beguines só o misticismo era capaz de deter as tentações contra as quais as freiras estavam normalmente protegidas. As Beguines careciam da disciplina duma ordem regular; e ao mesmo tempo não recebiam uma supervisão adequada do clero secular, que pouca simpatia denotara por essa recém-nascida e audaciosa religiosidade. É verdade que o que os frades tinham de melhor a fazer era guiar as energias espirituais dessas mulheres de molde a que servissem e não ameaçassem a Igreja; e na primeira metade do século XIV já que todas as Beguines estavam filiadas nas Ordens Terceiras Franciscana e Dominicana. Mas os frades nunca conseguiram dominar todo o movimento. Precisamente entre as Beguines mais ascéticas havia algumas que admitiam como directores espirituais não os frades mas sim os Irmãos do Livre-Espírito.

Por volta de 1320, a perseguição tinha tornado o Livre-Espírito clandestino; daí em diante os heréticos Beghards pareceram ter passado a mendigar menos e antes contar com um entendimento conspiratório que eles eram capazes de desenvolver com certas comunidades das Beguines. Quando um missionário do Livre-Espírito se aproximava de uma destas comunidades era imediatamente levado para dentro, escondido e alimentado. Sob um juramento de sigilo era enviada a notícia a outras comunidades afins de que o «anjo da palavra divina» tinha chegado e estava esperando escondido. De todos os lados afluíam então Beguines para ouvir o santo homem. O Beghard pregaria então a sua doutrina mística, embruinado em frases elaboradas — «Palavras incrivelmente subtis», diz um cronista, «e sublimes, espirituais e metafísicas quanto à língua germânica é dado alcançar». As Beguines, caídas em transe, declará-lo-iam «um homem que tinha grande parecença com Deus e grande familiaridade com ele». Era neste ambiente que a doutrina se preservava e desenvolvia. O Milénio do Livre-Espírito tinha-se tornado um império invisível, mantendo-se unido por laços emocionais — que obviamente eram muitas vezes laços eróticos — entre homens e mulheres.

CAPÍTULO 9

UMA ELITE DE SUPER-HOMENS AMORAIS II

A expansão do movimento

Desde o tempo dos Amaurianos e Willem Cornelis em diante é possível seguir a expansão da heresia do Livre-Espírito através de vastas zonas da Europa.

Parece que os adeptos do Livre-Espírito estavam activos ao longo do Alto Reno por volta de 1215 e que alguns foram queimados em Estrasburgo. Em 1240 o famoso professor Albertus Magnus encontrou-se com discípulos em Colónia; e há indicações de que andaram muito atarefados nas dioceses de Trier em 1270. Em 1307 um sínodo provincial em Colónia, convocado pelo Arcebispo, tentou limpar a cidade dos Beghards e Beguines mendicantes que andavam a ensinar a doutrina do Livre-Espírito. Estes esforços não foram bem sucedidos e os Franciscanos de Colónia tinham ainda motivo para olhar para aqueles heréticos como sérios rivais. Entretanto, o Livre-Espírito expandia-se profusamente nos territórios germânicos. Cerca de 1270, dois Beghards vestidos com mantos vermelhos distribuíam propaganda secreta na área à volta de Nördlingen na Baviera, que naquele tempo não correspondia a um distrito recuado mas ficava na estrada de Brenner e na rota de França para leste. Alguns dos conversos masculinos e femininos foram detectados e interrogados e os artigos heréticos que professavam foram submetidos a Albertus Magnus para que, como perito, os examinasse e refutasse. Mas a heresia tinha encontrado um novo terreno e iria florescer largamente pelas cidades bávaras.

Nos começos do século XIV, já tinha também penetrado no Norte da França; pois uma Beguine letrada de Hainaut chamada Marguerite Porete disseminava a heresia nas dioceses de Cambrai, Châlons e Paris. Ela escreveu um tratado de teologia mística: o *Mirouer des simples ames*, agora redescoberto pela professora Guarnieri. O livro foi então condenado pelo Bispo de Cambrai e queimado publicamente em Valenciennes; mas Marguerite produziu uma nova cópia e, apesar de admoestações diversas, insistiu em mostrá-la aos «Beghards e às outras gentes simples». Levou uma vida errante, sem vintém, acompanhada por um Beghard que acreditava ser ela ordenada dividamente como «anjo da guarda» dos pobres voluntários. Por fim, ambos foram cair às

nome que as palavras inglesas «beg» e «taggar» derivam. Frequentavam as cidades e irrompiam pelas ruas em grupos barulhentos, gritando por esmolas e lançando o seu pregão característico: «pão, por amor de Deus!» Eles usavam roupas bastante parecidas com as dos frades, ainda que especialmente concebidas de maneira a diferirem destas em alguns pormenores. Uma vez o manto era vermelho, outras, rasgado desde a cintura até baixo; e para realçar a profissão de pobreza, o capuz era pequeno e coberto de remendos. Os Beghards eram uma fraternidade considerada doentia e desassossegada—correndo pelo mundo como monges vagabundos. Ao mais pequeno distúrbio punham-se em debandada, dividindo-se em pequenos grupos, migrando de montanha para montanha como se fossem estranhos pássaros. Esses autodesignados «santos pedintes» faziam alarde da conduta leviana dos monges e frades, e gostavam de interromper os serviços eclesiásticos, com toda a aversão pela disciplina eclesiástica. Pregavam muito, sem autorização mas com um sucesso popular considerável. Não sustentavam nenhuma doutrina particular e herética em comum, mas nos começos do século XIV as autoridades eclesiásticas aperceberam-se que entre eles se contava um certo número de missionários do Livre-Espírito.

A um nível superficial, os heréticos Beghards ou (como vieram a ser chamados no século XIV) Irmãos do Livre-Espírito não pareciam menos ascetas que os heréticos «apostólicos» das gerações precedentes. Alguns instalaram-se junto das cidades e viveram como eremitas, dependendo das esmolas que os admiradores lhes traziam. Pelo menos num caso, em Colónia, uma comunidade de Beghards heréticos ocupou uma «Casa de Pobreza Voluntária» e viveu das esmolas que conseguia recolher nas ruas. Cada vez havia mais pessoas que se dedicavam a essa vida errante, despojada e sem lar, à maneira dos Beghards. Algumas não tinham qualquer domicílio, nada transportavam consigo, recusavam entrar nas casas e insistiam em ficar nas ruas e comer do que lhes fosse dado. E ainda à maneira dos «pobres voluntários», entre eles incluíam-se pessoas com antecedentes sociais de natureza diversa. Se ouvimos falar de Irmãos do Livre Espírito que eram artesãos de origem, também sabemos de outros que provinham de famílias prósperas e bem-estabelecidas e ainda de outros que — tal como em todos os movimentos messiânicos — eram oriundos dos estratos menos privilegiados da *intelligentsia*: ex-monges, padres e sacristãos de ordens menores. Mas todos pareciam ter sido letrados e eloquentes: repetidas vezes reparamos como o clero tinha de combater tais pessoas, transtornado pela subtileza e pela eloquência dos seus ensinamentos e pela destreza com que brandiam conceitos teológicos abstrusos.

Tal como qualquer outro *propheta*, um adpeto do Livre-Espírito atribuía o poder que tinha à sua reputação de asceta — considerada como uma garantia de habilidade para realizar milagres — e em parte também as qualidades pessoais de dom de palavra e comportamento. Mas o séquito que ele procurava é distinto dos outros *prophetae*. Ele não apelava para os pobres desorientados e desenraizados, mas para pessoas que tinham outras embora menos razões para se sentir desorientadas e frustradas — mulheres, e particularmente solteiras e viúvas dos estratos superiores da sociedade urbana. Em parte devido às guerras e contendas perpétuas e também por causa do celibato praticado por larga faixa da população masculina que preenchia o clero regular e secular, o número de mulheres excedia sempre de longe o número dos maridos possíveis.

Nas classes camponesa e artesã, as solteironas e as viúvas eram absorvidas na indústria e na agricultura, enquanto na aristocracia podiam sempre fazer-se freiras. Mas às mulheres nascidas nas famílias de prósperos mercadores, a sociedade medieval não oferecia outro papel reconhecido senão o do casamento. Assim não nos surpreende que as solteironas e as viúvas desta classe — sem precisar de trabalhar, sem preocupações de manter casa, sem estatuto definido e não gozando de estima social — muitas vezes esperassem tão intensamente quanto as multidões de pobres por algum salvador, algum santo homem graças ao qual pudessem atingir uma superioridade tão absoluta quanto o seu presente rebaixamento.

Em todos os tempos, mulheres como essas tiveram parte activa no movimento herético do Livre-Espírito. Já a propósito dos Amauritas ouvimos dizer que actuavam como directores espirituais «nas casas das viúvas». Quando foram presos, um grande número de discípulas «corrompidas e enganadas» foram também por isso levadas a Paris para interrogatório. Em gerações posteriores, e mesmo até aos finais da Idade Média, o movimento devia muito às mulheres conhecidas como Beguines — mulheres das cidades, e muitas vezes das famílias abastadas, que se dedicavam à vida religiosa em vez de continuar a viver do mundo. Durante o século XII as Beguines começaram a tornar-se muito numerosas na área que actualmente corresponde à Bélgica, Norte da França, vale do Reno — Colónia tinha duzentas Beguines —, e também Baviera e cidades do Centro da Alemanha como Magdburgo. Como sinal do seu estatuto essas mulheres adoptaram um hábito religioso — um manto de lã cinzenta ou preta; mas não se pode dizer que todas essas mulheres tivessem um tipo de vida em comum. Tirante a orientação religiosa geral, algumas viviam de maneira que pouco diferia do viver das outras mulheres; viviam com as suas famílias, gozavam de rendimentos privados ou sustentavam-se trabalhando. Outras viviam sem quaisquer laços, na qualidade de mendigas errantes; autênticas réplicas femininas dos Beghards. A maior parte das Beguines, contudo, organizavam-se em comunidades religiosas não oficiais, vivendo juntas numa casa ou num grupo de casas.

Para a Igreja, este alargado movimento de mulheres apresentava quase os mesmos problemas que grassavam no aparentado movimento «apostólico» dos homens. Já na segunda metade do século XII as mendicantes Beguines, que pediam para seu próprio proveito ou para o de alguma comunidade, atraíram a suspeita das autoridades eclesiásticas. Juntamente com as suas companheiras, os Beghards foram condenados pelo concílio da Sé de Mainz em 1259; e a condenação repetiu-se em 1310. Esses concílios excomungaram os «santos pedintes» que em comportamento e vestuário se demarcavam dos outros cristãos, e ordenaram que se eles não quisessem emendar os seus caminhos teriam de ser expulsos de todas as paróquias. Ao mesmo tempo, a ortodoxia das Beguines começou a ser posta em questão. No vale do Reno os monges foram proibidos de falar às Beguines, excepto dentro duma igreja ou na presença de testemunhas; um monge que entrasse numa casa de Beguines era punido com excomunhão. Os relatórios de abusos na Igreja apresentados para preparação destinada ao Concílio Ecuménico de Lyon em 1274 incluíam várias queixas contra as Beguines. Um franciscano de Tournai relatou que, embora não treinadas em teologia, as Beguines rejubilavam em ideias novas e supersubtis. Elas tinham tra-

mãos da Inquisição em Paris. Durante dezoito meses de prisão, Marguerite recusou-se com firmeza a obter a absolvição abjurando. Em 1310 o seu livro foi condenado por um colégio de teólogos; e ela mesma foi excomungada e sentenciada à morte pelo fogo. Esta mulher parece ter tido muitos discípulos, pois alguns meses após a sua morte, Clemente V esperava pela Inquisição em Langres para proceder com vigor contra os heréticos que se estavam a multiplicar tão rapidamente que se tornavam um grave perigo para a fé. O seu livro foi até introduzido na Inglaterra por alguém da comitiva de Filipa de Hainaut quando esta aí chegou como noiva de Eduardo III, em 1327 — um exemplo suplementar do fascínio que o Livre-Espírito exercia nos estratos elevados da sociedade.

Na altura em que Marguerite foi executada, o Livre-Espírito estava a causar sérias preocupações à Igreja. O Concílio Ecuménico convocado por Clemente V em Vienne, no Ródano, em 1311-1312 fez um longo e cuidadoso exame dos «erros dos Beghards»; uma das suas fontes principais terá sido, assim pensamos, o *Mirouer des simples ames* de Marguerite. Na bula *Ad nostrum* era analisada e condenada a doutrina do Livre-Espírito; os bispos e inquisidores foram instruídos a observar as vidas e conversas dos Beghards e Beguines de maneira a poderem proceder contra quaisquer dos que fossem encontrados a defender pontos de vista não ortodoxos. Essas instruções foram suplementadas por uma bula posterior, *Cum de quibusdam*, que visava assegurar que no futuro todas as Beguines teriam de viver em comunidades sob supervisão eclesiástica adequada. Esta foi, contudo, uma proclamação extremamente confusa e um dos seus efeitos foi desencadear uma perseguição às comunidades das Beguines indefesas e ortodoxas. Isto pouco antes do próprio Papa tentar, muito em vão, proteger tantas mulheres virtuosas que nas cidades do Reno tinham de sofrer pelas transgressões dos Irmãos do Livre-Espírito. A confusão e a perseguição prolongaram-se por mais de um século.

Os Beghards e as Beguines que eram realmente Irmãos do Livre-Espírito foram certamente perseguidos como tal. Em 1317 o Bispo de Estrasburgo, tendo recebido muitas queixas de heresia na sua diocese, levantou uma comissão de inquérito; e pôde em breve mandar uma carta pastoral ao seu clero, baseando-se nas suas descobertas. Os Irmãozinhos e Irmãzinhas do Livre-Espírito — vulgarmente conhecidos por Beghards e «Swestrones» do Pão por Amor de Deus — foram proibidos, sob a pena de excomunhão, de usar as suas vestes peculiares; e a população foi proibida, também sob pena de excomunhão, de dar esmolas a gente tão ataviada. Casas em que houvesse reuniões heréticas eram declaradas confiscadas para uso dos pobres. Renegou-se a literatura herética e o pregão «pão por amor de Deus». O Bispo fez todo o possível para assegurar o cumprimento de todas as instruções. Fez uma visita à sua diocese e, tendo encontrado por toda a parte vestígios da heresia, organizou então a primeira inquisição episcopal regular em solo germânico. A inquisição perseguiu os heréticos implacavelmente. Alguns Beghards heréticos fugiram para dioceses vizinhas mas mesmo ali o Bispo de Estrasburgo os perseguiu. Escreveu então aos colegas bispos na Sé de Mainz avisando-os do perigo que ameaçava as suas dioceses e dizendo que urgia que estes lhe seguissem o exemplo. Mas o homem não era um fanático cego de todo, pois também escreveu ao Papa a defender os interesses daquelas Beguines que eram erroneamente perseguidas.

O ataque seguinte aos Irmãos do Livre-Espírito ocorreu no seu domínio tradicional, Colónia. O seu velho inimigo, o Arcebispo — o mesmo que tinha convocado o sínodo provincial de 1307 — convocou um outro em 1322 para tratar da incessante propaganda. Dessa vez o movimento tornou-se clandestino. Os heréticos de Colónia tinham encontrado um notável líder num certo Walter, vindo da Holanda e que já tinha estado activo como missionário em Mainz. Esse homem era um pregador de grande eloquência e poder persuasivo; e escreveu vários tratados em alemão que circularam secretamente entre os seus discípulos. Mas por fim foi apanhado; e tendo recusado sob as piores torturas trair os seus associados e renegar-se, foi queimado. Segundo uma certa fonte, Walter era um padre apósiata e o cabeça de um vasto grupo secreto que caiu num ardil em 1325 ou 1327. Cerca de cinquenta, diz-se que foram os Irmãos do Livre-Espírito executados nessa ocasião, alguns pelo fogo e outros por afogamento no Reno.

Apesar de toda a perseguição, o Livre-Espírito persistiu em Colónia e ao longo do Reno. Em 1335 foi descoberta uma comunidade de Beghards heréticos que já viviam há trinta ou mais anos numa Casa de Pobreza Voluntária. Em 1339 foram apanhados em Constança três heréticos Beghards que tinham passado a vida inteira a iniciar mulheres no conhecimento do Livre-Espírito. Em 1353 o Papa Inocêncio IV estava tão alarmado com o renovar da actividade dos Beghards heréticos que designou o primeiro inquisidor papal na Alemanha e ordenou às autoridades seculares que dessem assistência a tal homem e pusessem as prisões ao seu serviço. Em 1356 um adepto vindo da Baviera para o vale do Reno foi detido por ensinar o Livre-Espírito e queimado em Speyer. Um ano mais tarde, o Arcebispo de Colónia queixava-se novamente que os heréticos eram tão numerosos que podiam muito bem contaminar todo o seu rebanho. Na última década do século um importante heresiarca, Nicholas de Basileia, ganhou audiência ao longo de quase toda a extensão do Reno que vai de Constança a Colónia. Discípulos seus foram queimados em Heidelberg e Colónia; e ele mesmo, depois de várias vezes ter iludido os esforços dos inquisidores para declará-lo culpado, foi apanhado em Viena e queimado. Mas o Livre-Espírito sobreviveu pelo Reno adiante. Um adepto foi queimado em Mainz no ano de 1458; e nos últimos anos desse século, em Estrasburgo, o satírico Sebastião Brant ainda escrevia da heresia como um fenómeno familiar.

Na Baviera, também, a heresia que começara por surgir em 1270 tinha também uma longa história. Parece que, por volta de 1330, se propalou através da Baviera e atingiu as fronteiras do reino da Boémia e do ducado da Áustria. Por meados do século os missionários do Livre-Espírito andavam muito activos por entre as comunidades bávaras de Beguines. Em 1342 uma associação secreta de Beghards heréticos foi descoberta na diocese de Würzburgo. Em 1377 um sínodo em Regensburgo ainda tinha razão de queixa da prevalência de crenças associadas com o Livre-Espírito; e quatro anos mais tarde um irmão do Livre-Espírito foi capturado e julgado na vizinha diocese de Eichstätt. Cerca de 1400 um inquisidor fez um relato acerca de alguns irmãos do Livre-Espírito que viviam numa comunidade de pobreza voluntária em Cham, perto de Regensburgo. Ao longo do século xv o Livre-Espírito parece ter permanecido na Baviera. Em meados desse século um sínodo em

Würzburgo repetia as velhas proibições relativas aos Beghards errantes e pregadores, e o Bispo de Eichstätt pronunciou a excomunhão de Beghards heréticos, comumente chamados «de pobreza voluntária», que ainda persistiam em pedir através do país. Tais proibições foram frequentemente repetidas até ao fim do século.

As etapas através das quais o Livre-Espírito penetrou em direcção a leste pelos territórios do Império são desconhecidas, mas em 1322 uma comunidade herética de Beguines foi descoberta em lugar tão remoto como Schweidnitz na Silésia. Estas mulheres viviam numa Casa de Pobreza Voluntária que em muito se assemelhava àquela casa de homens encontrada em Colónia três anos mais tarde e que — tal como a dos homens — já tinha trinta anos de existência. A casa de Schweidnitz era uma das que compunham uma organização clandestina; por meio dos Beghards heréticos que viajavam por essas partes, a organização mantinha em contacto grupos idênticos tão dispersos quanto Breslau, Praga, Leipzig, Erfurt e Mainz. No Centro da Alemanha o espaço entre Erfurt e Magdeburgo tornou-se um importante centro do Livre-Espírito. As Beguines foram ali conhecidas tão cedo como nas restantes partes — foi em 1235 que a mais famosa de todas as Beguines, Matilda de Magdeburgo, entrou para a comunidade — e os Beghards errantes já atraíram a atenção do sínodo de Magdeburgo em 1261. No livro acerca da sua própria experiência mística que Matilda escreveu entre 1265 e 1277 ela lança avisos contra os Irmãos do Livre-Espírito. Mas os registos são escassos; e o mais remoto traço do Livre-Espírito no Centro da Alemanha data somente de 1335, quando um copista que tinha sido influenciado pela doutrina do Livre-Espírito foi detido e, tendo recusado a alegação de demência, acabou por ser queimado em Erfurt. No ano seguinte três Beguines «do Espírito sublime» foram interceptadas em Magdeburgo mas renunciaram e foram libertadas.

Na segunda metade do século XIV, os Irmãos do Livre-Espírito no Centro da Alemanha estavam intimamente associados com a seita flagelante fundada por Konrad Schmid; e as duas seitas reforçavam-se tanto uma à outra que a região passou a ser olhada pelas autoridades como o mais perigoso domínio de heresia no território germânico. Por volta de 1370, quando ocorreu uma trégua na luta perene entre o Papa e o Imperador, Walter Kerlinger, o capelão e amigo do Imperador Carlos IV, foi designado inquisidor para a Alemanha por Urbano V e foram-lhe outorgados vastos privilégios pelo Imperador. Foi no Centro da Alemanha que este homem fez incidir os seus esforços. Em 1368 presidiu em Erfurt ao julgamento de um proeminente Irmão do Livre-Espírito e pouco depois capturou um grupo de mais de quarenta heréticos, homens e mulheres, em Nordhausen; Konrad Schmid parece ter estado entre os sete que Walter Kerlinger queimou. Rapidamente, Erfurt e Magdeburgo ficaram limpas de Beghards e Beguines heréticos. Mas quando o Imperador anunciou que Kerlinger tinha varrido toda a heresia do Centro da Alemanha, estava sem dúvida a ser optimista. Como já vimos, uma seita flagelante clandestina persistiu ali por mais um século; e não foi decerto por coincidência que tão tardiamente como 1551 uma seita chamada «Os Amigos do Sangue», que apresentava todas as características essenciais do Livre-Espírito, foi descoberta a trinta milhas de Erfurt.

Em 1372 o sucessor de Urbano, Gregório XI, observou que havia heréticos que tinham debandado do Centro da Alemanha refugiando-se

no vale do Reno, nos Países Baixos e no extremo norte da Alemanha; e exortou o Imperador a assegurar que as autoridades seculares naquelas zonas cooperassem com os inquisidores na perseguição dos fugitivos. O Livre-Espírito parece de facto que atingiu o Norte da Alemanha por volta do fim do século XIV. Cerca de 1402 dois «apóstolos» foram queimados nas cidades hanseáticas de Lübeck e Wismar. Se nada mais se sabe dos Irmãos do Livre-Espírito nas cidades bálticas — ou porque eles realmente eram poucos ou porque a Inquisição raramente os perseguiu tão longe —, é certo que nos Países Baixos permaneceram numerosos. Em finais do século XIV a Holanda foi considerada, juntamente com o Brabante e o vale do Reno, como uma área onde a heresia tinha criado profundas raízes. Quando o pregador Gerhard Groot fundou a comunidade religiosa mas não monástica dos Irmãos da Vida Comum — que Thomas à Kempis tanto ilustrou —, um dos seus objectivos era proporcionar uma alternativa dentro dos limites da ortodoxia adequada a aspirações que antes tivessem procurado satisfazer-se nas comunidades heréticas do Livre-Espírito.

Em Brabante, o famoso místico Ruusbroec, «o Admirável», viu muito dos Irmãos Livre-Espírito. Uma mulher chamada Heilwijch Blomart (vulgarmente chamada Bloemardinne), filha dum rico comerciante, ganhou grande prestígio em Bruxelas como uma santa em vida. Os seus discípulos parece que iam desde os mais altos círculos da aristocracia até à gente comum. Disse-se que quando morreu, em 1335, uma cadeira de prata onde costumava sentar-se fora aceite como herança por uma duquesa, enquanto acorriam multidões de estropiados a tocar o seu corpo na esperança de uma cura milagrosa. Bloemardinne ensinou uma espécie de doutrina mística; e mesmo que na origem não fosse uma manifestação do Livre-Espírito, veio a sê-lo efectivamente nas mãos dos seus discípulos após a sua morte. A luta contra estas pessoas inspirou os primeiros escritos de Ruusbroec, entre 1335 e 1340, e entre eles a obra-prima *O Casamento Espiritual*. Ele continuou a atacar os Irmãos do Livre-Espírito livro após livro até à sua morte em 1381, com a idade de oitenta e oito anos; e os relatos dos místicos heréticos dados por este místico contam-se entre os mais detalhados e penetrantes que possuímos.

Bruxelas continuou a acolher Irmãos do Livre-Espírito. Em 1410 o Bispo de Cambrai nomeou dois inquisidores para extirpar a que era ainda chamada «heresia de Bloemardinne»; mas sentiram-se desarmados perante o entusiasmo popular. Pelas ruas cantaram-se canções atrás dos inquisidores e foram até praticados atentados contra a vida deles. Conseguiram, no entanto, desencantar um certo grupo herético; e em 1411 o Bispo examinou um monge chamado Guilherme de Hindernissen que se suspeitava ser um dos seus líderes. Era de origem nobre, levava uma carreira de sucesso como lente de teologia no vale do Reno e nos Países Baixos e fora por duas vezes prior duma confraria. O grau da sua complicidade não foi clarificado e foi apenas sentenciado a alguns anos de penitência e reclusão. O inquérito revelou a existência duma comunidade secreta que se chamava a si mesma de *Homines intelligentiae*; «*intelligentia*» sendo, na terminologia do misticismo medieval, essa alta faculdade da alma que torna possível o êxtase místico. A comunidade tinha sido fundada em resultado duma revelação experimentada por um certo Aegidius de Leeuw, ou Sanghers (latinizado como Cantor), um leigo que descendia de uma distinta família flamenga e que já tinha falecido por ocasião das investigações. A *Homines intelligentiae* incluía

certo número de mulheres; e é significativo o facto de Guilherme ter de fazer uma abjuração pública no distrito de Bruxelas que não era habitado pelas Beguines.

As actividades dos Irmãos do Livre-Espírito nos Países Baixos não podem ser consideradas separadas das suas actividades no vale do Reno; como vimos, os Beghards cruzavam toda esta área. O mesmo aconteceu entre os Países Baixos e o Norte da França; e em 1365 o Papa Urbano V achou necessário fazer um comentário a respeito das actividades dos Beghards franceses. Os bispos e inquisidores foram avisados de que aqueles homens ainda andavam, sob uma máscara de santidade, a disseminar os seus erros entre a gente simples, e o Bispo de Paris foi instruído com pormenores completos a respeito do modo de vida deles e dos locais onde poderiam ser encontrados. Em 1372 alguns heréticos de ambos os sexos que se autodenominavam «a Sociedade dos Pobres», mas que eram popularmente conhecidos pelo apelido obscuro de Turlupins, foram capturados em Paris. O seu líder também era uma mulher, Jeanne Dabenton. Ela foi queimada; e também o foram o corpo do seu assistente masculino, que tinha morrido na prisão, e os escritos e as vestes peculiares dos seus seguidores. Nada se sabe dos ensinamentos deste grupo, mas o nome «Turlupin» só era dado normalmente a Irmãos do Livre-Espírito. Certamente que o Livre-Espírito atraía atenções no Norte da França pelo fim do século XIV e começo do século XV. Charlier de Gerson, o chanceler da Universidade de Paris, apresentava-se muito qualificado para julgar, pois ele combinava uma grande inteligência com uma simpatia profunda pelo misticismo. Em toda uma série de trabalhos escritos entre 1395 e 1425, Gerson considera e condena o falso misticismo dos Turlupins, Beghards e Beguines que sustentavam a heresia do «Espírito da Liberdade». As crenças e os costumes que ele atribuiu aos franceses heréticos não se distinguem dos dos congêneres germânicos. E foi de facto a partir de Lille e Tournai que um bando de quarenta entusiastas em 1418 levou a doutrina do Livre-Espírito pela Europa fora, introduzindo-a numa Boémia à beira da revolução e da guerra civil — com consequências a avaliar num capítulo posterior.

Um século mais tarde, em plena agitação da Reforma, os Países Baixos e o Norte da França testemunharam o espalhar duma doutrina chamada Liberdade Espiritual, mas que no essencial era ainda a mesma velha doutrina do Livre-Espírito — e tão horripilante para os reformadores como para os oponentes católicos. Em 1525 um jovem aplicador de lousas iletrado de Antuérpia chamado Loy Pruystinck, que tinha feito discípulos entre artesãos e aprendizes tais como cortadores de tecidos e camiseiros, enviou dois missionários a Wittenberg para um encontro com Martinho Lutero. Era por excelência o ano em que a Guerra dos Camponeses abalava toda a estrutura da sociedade germanica e o ano em que Lutero se enraivecia contra o *propheta* milenarista dos camponeses, Thomas Müntzer. Lutero ficou tão impressionado e chocado com os seus visitantes que enviou uma carta à facção luterana em Antuérpia, dando aviso daqueles falsos profetas. Mas se a prevenção de Lutero mais a vigilância da inquisição católica tolhiam o movimento, não puderam contudo em permanência evitá-lo. Uma severa irrupção de peste em Antuérpia no ano de 1530 fez com que novos discípulos se aproximassem. Entre os pobres o prestígio de Pruystinck era tal que, diz-se, se ajoelhavam à sua passagem; e a seita incluía muitos dos marginais da sociedade — ladrões, prostitutas e pedintes. Mas entre os discípulos que contribuíam com

fundos contavam-se comerciantes prósperos e até mesmo joalheiros do rei francês Francisco I. Todas essas pessoas, fosse embora diverso o seu estatuto social, costumavam confraternizar e abraçar-se em público; enquanto Pruystinck, no intuito de simbolizar simultaneamente a sua vocação de pobreza e aspiração a uma dignidade suprema, vestia-se com mantos cortados aos farrapos mas também adornado com jóias. A seita já progredira largamente, não apenas em Antuérpia mas também através de Brabante e das Flandres quando, em 1544, as autoridades seculares decidiram aniquilá-la. Por fim, Pruystinck foi queimado em fogo lento até morrer e cinco dos seus discípulos decapitados, enquanto outros fugiram para Inglaterra.

Se o pouco que se sabe da doutrina de Pruystinck dificilmente confirma as atribuições de antinomianismo que foram dirigidas contra ele e os seus discípulos, a seita dos Quintinistas, por outro lado, parece com segurança ter herdado todo o anarquismo dos medievais Irmãos do Livre-Espírito. A carreira do alfaiate Quintino, que a fundou, desenvolveu-se quase no mesmo período que a de Pruystinck. Natural de Hainaut, dele também se ouviu falar, em Lille, no ano de 1525; uma década mais tarde, na companhia de um outro alfaiate e de um padre apóstata, dirigiu-se para Paris. Ali, Calvino encontrou os «Quintinistas» ou «Libertinos Espirituais», assim os chamava, a trabalharem no seio dos aderentes da religião reformada. Ele desafiou-os em debate público no ano de 1539 e denunciou-os na edição revista das suas *Instituições da Religião Cristã*. Entretanto o reformador alemão Bucer, tendo deparado com Libertinos Espirituais em Estrasburgo e observado a sua propaganda clandestina, escreveu à rainha Margarida de Navarra — que se interessava entusiasmamente por misticismo — aconselhando-a a não se deixar enganar por tais pessoas. O conselho veio mesmo a propósito, pois em 1543 Quintino e três dos seus associados insinuaram-se de facto como criados na própria comitiva da rainha que os aceitava como místicos cristãos. Dois anos mais tarde, Calvino em pessoa escrevia a Margarida para esclarecê-la a respeito da verdadeira natureza dos seus protegidos; e pelo menos parece que Quintino foi demitido da corte, pois em 1547 estava de volta à sua terra natal. Em resultado de uma sua tentativa para seduzir um grupo de mulheres respeitáveis, foi descoberto, torturado e queimado.

Entretanto a propaganda que Quintino e os seus discípulos disseminavam por meio de pregação clandestina e panfletos converteu muitos em Tournai e Valenciennes — Calvino calculava o seu número em 10 000! Para fazer frente a estas actividades, a comunidade de franceses protestantes de Estrasburgo enviou um dos seus ministros a Tournai, onde, contudo, foi apanhado pelas autoridades católicas e queimado. Mais eficaz foi de facto a polémica que Calvino continuou a conduzir contra a seita. Em 1545 produziu o seu tratado *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels* (*); e quando em 1550 um ex-franciscano que se tornou o protegido das boas damas de Rouen escreveu em defesa da seita e da sua fé, tanto Calvino como o seu colaborador Farel produziram dissertações em réplica. Desapareceu então a heresia — ou pelo menos passou a clandestina — naquelas regiões que por tanto tempo foram o seu domínio; e isto aconteceu ao mesmo tempo que também entrava em colapso o seu outro grande domínio da Alemanha Central.

(*) Contra a seita fantástica e furiosa dos Libertinos que se dizem Espirituais.

A análise precedente será suficiente para demonstrar quanto o culto do Livre-Espírito se estendia através duma imensa área; mas isto não é contar a história toda. Por razões indicadas na Introdução, o Sul da Europa pouco é abordado neste livro; mas de facto o Livre-Espírito floresceu por várias vezes tanto em Itália como em Espanha. Em 1307, precisamente quando Marguerite Porete andava activa no Norte da França, um certo Bentivenga da Gubbio fazia prosélitos entre as freiras de Umbria; ele tentou até converter S. Claro de Montefalco ao Livre-Espírito ou — assim era chamado em Itália — o Espírito de Liberdade. E posteriormente, no século XIV, encontram-se novas referências à heresia florescendo na Umbria e na Toscana — em muitos dos casos, como no Norte, relacionada com o culto da pobreza voluntária. Por volta de 1340 circulavam na Itália traduções latinas e italianas do livro de Marguerite Porete; S. Bernardino de Siena pregou contra eles, enquanto em Pádua as autoridades eclesiásticas tentavam evitar que tais livros caíssem nas mãos dos monges. E no século seguinte, enquanto Calvino batalhava contra os Libertinos Espirituais em França, doutrinas muito similares surgiam em Espanha, entre místicos conhecidos como Los Alumbrados.

Prosseguir mais longe com estes desenvolvimentos seria cair fora do âmbito deste livro. Por outro lado, o breve reaparecer do Livre-Espírito na Inglaterra de Cromwell pode ser estudado em detalhe nos documentos fornecidos no Apêndice.

A via para a autodeificação

Os adeptos do Livre-Espírito não formavam uma igreja única mas sim grupos aparentados, cada um com as suas práticas, ritos e artigos de fé particulares; e os elos entre os vários grupos eram muitas vezes ténues. Mas essas pessoas mantinham-se em contacto umas com as outras; e o Livre-Espírito foi sempre claramente reconhecível como uma quase religião dotada dum único corpo básico de doutrina que era legado de geração para geração. Foi no século XIV que esta doutrina pela primeira vez emergir completamente; e as características que ela então apresentou seriam para ficar quase sem alterações através da história do movimento.

A estrutura metafísica foi providenciada pelo neoplatonismo, mas todos os esforços que foram feitos, de Pseudo-Dionysius e Erígenio em diante, para adaptar o neoplatonismo às crenças cristãs foram dispensados. Quanto ao panteísmo de Plotino, contrariamente a uma breve referência, foi antes acentuado. Os Irmãos do Livre-Espírito não hesitavam em dizer: «Deus é tudo o que é», «Deus está em todas as pedras e em cada parte do corpo humano tão seguramente quanto no pão eucarístico». «Todas as coisas criadas são divinas». Simultaneamente eles serviam-se da interpretação plotiniana deste panteísmo. Era a eterna essência das coisas, não a sua existência no tempo, que correspondia verdadeiramente a Deus; tudo aquilo que tivesse uma existência separada e transitória emanava de Deus, mas não mais era Deus. Por outro lado, tudo o que existia estava destinado a aspirar pela sua origem divina e a fazer todo o possível para encontrar o caminho de volta até essa mesma origem; e no fim dos tempos todas as coisas seriam de facto reabsorvidas em Deus. Então não mais prevaleceria nenhuma emanação,

nada mesmo podendo existir duma forma separada, e nunca mais poderia haver algo capaz de saber, desejar e actuar. Tudo o que restaria seria uma única Essência, imutável e inerte: uma total «bem-aventurança». Até mesmo as três pessoas da Trindade, insistiam os Irmãos do Livre-Espírito, seriam submergidas no Uno indiferenciado. No fim dos tempos, Deus seria realmente tudo.

Reabsorção era o destino da alma humana assim que o corpo morria. Pela morte do corpo a alma desaparecia na sua origem divina como uma gota de água que tirada dum cântaro fosse depois devolvida a ele, ou como uma gota de vinho no mar. A doutrina referia-se à certeza de uma salvação universal, portanto impessoal; os mais consistentes Irmãos do Livre-Espírito sustentaram que céu e inferno correspondiam a meros estados da alma neste mundo e que não havia punição ou recompensa depois da vida. Ter o Espírito Santo encarnado em si mesmo e receber a revelação que ele trouxe era sair da morte e possuir o céu. Um homem que tivesse interiormente o conhecimento de Deus transportava o seu próprio céu com ele. Um membro teria só que reconhecer a sua própria divindade e que seria ressuscitado na condição de Espiritual, um cidadão do céu na terra. Ser-se ignorante da sua própria divindade equivalia a um pecado mortal, realmente o único pecado possível. Esse era o significado do inferno; e este era também algo que se podia carregar pela vida fora.

Plotino propunha que os seres humanos poderiam já experimentar da tal reabsorção mesmo antes da morte do corpo. Era possível à alma escapar das suas ligações sensuais e da percepção de si mesma e mergulhar por um momento, imobilizada e inconsciente, no Uno. Tal era o aspecto do neoplatonismo que atraía aos Irmãos do Livre-Espírito. Embora o Livre-Espírito tivesse sido tradicionalmente conhecido como «a heresia panteísta», muitos dos heréticos mostravam pouco interesse em perceber de metafísicas panteístas. O que eles tinham em comum era uma certa atitude em relação à alma humana. «A alma», dizia uma mulher, «é tão vasta que todos os santos e anjos não poderiam enchê-la, tão bela que a beleza dos santos e dos anjos não se pode aproximar dela. Ela preenche todas as coisas». Para os Irmãos do Livre-Espírito a alma não estava meramente destinada a ser reabsorvida em Deus pela morte do corpo; ela já era divina desde a eternidade e enquanto habitante do corpo humano já era potencialmente divina. Segundo as palavras do tratado herético que foi encontrado numa cela de eremita perto do Reno: «A essência divina é a minha essência e a minha essência é a essência divina... Desde a eternidade que a alma do homem está em Deus e é Deus... O homem não foi criado, mas sim inteiramente gerado desde a eternidade; e como ele não pode ser criado, é então inteiramente imortal». É à luz disto que devemos interpretar a repetida asserção dos heréticos: «Todas as criaturas racionais são bem-aventuradas por natureza».

Mas na prática os Irmãos do Livre-Espírito estavam tão convencidos quanto quaisquer outros sectários de que os mais altos privilégios espirituais estavam reservados à sua própria fraternidade. Eles dividiam a humanidade em dois grupos — a maioria, os «rudes em espírito», que falhavam em desenvolver as suas potencialidades divinas, e eles mesmos, que eram «subtis em espírito». E afirmavam que aquela absorção total e permanente em Deus, a qual só era possível para os outros mortais depois da morte, e que em relação ao universo só seria possível no fim dos tempos, era todavia já atingida pelos «subtis em espírito»

durante a sua vida na Terra. Isto era ir muito além do que Plotino alguma vez sugeriu. O âmago da heresia não era de facto uma ideia filosófica, mas sim uma aspiração; correspondia ao desejo passional de alguns seres humanos em superar a condição da humanidade e tornarem-se Deus. Os clérigos que observavam os heréticos não tinham dúvidas a tal respeito. Tais homens, assim se queixavam, colocam-se a si mesmos acima dos santos, dos anjos, da Virgem e mesmo acima de Cristo. «Eles dizem que são Deus por natureza, sem fazerem qualquer distinção», comentava o Bispo de Estrasburgo, acreditam que todas as perfeições divinas estão neles presentes, que eles são eternos e estão na eternidade». Ruusbroec levanta a sua voz opoente e herética o mais possível e exclama.

Passa-se o mesmo comigo que com Cristo, todos os dias e sem nenhuma excepção. Tal como ele, eu sou vida eterna e sabedoria, nascido do Pai segundo a minha natureza divina; tal como ele eu nasci no tempo e na condição dos seres humanos; e assim eu sou uno com ele, Deus e homem. Tudo o que Deus lhe deu também me foi dado, e na mesma medida... Cristo foi enviado à vida activa para me servir, de maneira que viveu e morreu por mim; enquanto eu fui conduzido à vida contemplativa, que de longe é mais alta... Se Cristo tivesse vivido mais tempo teria atingido a vida contemplativa que eu atingi. Toda a honra que é dada a Cristo na verdade a mim é dada e a todos aqueles que tenham atingido esta vida mais alta... Quando o seu corpo é elevado no altar durante o sacramento, sou eu que sou levantado; quando o seu corpo nasceu eu nasci; pois eu com ele somos uma só carne e sangue, uma única Pessoa que nada pode dividir.

Estas considerações têm sido frequentemente apreciadas como exageros polémicos, ainda que sejam bastante objectivas. Contam-se muitos exemplos de heréticos que afirmavam terem a Virgem e Cristo ficado aquém da perfeição exigida aos «subtis em espírito». E os adeptos do Livre-Espírito deixaram relatos muito cabais das suas experiências. Primeiro, vinha um período durante o qual o noviço praticava várias técnicas, desde auto-renúncia e autotortura até cultivo de passividade e indiferença absolutas, adequadas a permitir a desejada condição física. Seguidamente, depois de um treino que poderia demorar anos, vinha a recompensa. «O Espírito de Liberdade ou o Livre-Espírito», dizia um adepto, «atinge-se quando o próprio está inteiramente transformado em Deus. Tal união é tão completa que nem a Virgem Maria nem os anjos são capazes de distinguir entre homem e Deus. Nela é-se restaurado no seu próprio estado original, anterior ao dimanar desde a Divindade. É-se iluminado por essa luz essencial ao lado da qual toda a luz criada é escuridão e ofuscação. Pode-se ser, segundo o seu desejo, Pai ou Filho ou Espírito Santo». Reivindicações como estas não eram de modo algum excepcionais entre os Irmãos do Livre-Espírito. Um membro da Casa de Pobreza Voluntária em Colónia afirmava que ele mesmo estava «integralmente liquefeito na Eternidade», unido a Deus de maneira que os anjos não podiam distinguir entre Deus e a sua pessoa. Uma interna da casa de Schweidnitz insistia que ela era Deus tal como o próprio Deus era Deus; tal como Cristo, ela era inseparável de Deus. O tratado do eremita diz quase o mesmo: «O homem perfeito é Deus. (...) Porque tal homem é Deus, o Espírito Santo tanto extrai o seu ser essencial deste último como do primeiro. (...) O homem perfeito é mais que um ser criado. (...) Ele alcançou a mais íntima união de Cristo com o Pai. (...)

Ele é Deus e homem». Mas é o panfleto herético conhecido por *Schwester Katrei* que nos dá o relato mais completo de todos. Após uma série de êxtases nos quais a sua alma «flutuou» mas acabou por descer, a Irmã Catarina experimentou um êxtase grandioso que a libertou inteiramente das limitações da existência humana. Exclamou ela para o seu confessor — ele mesmo evidentemente um Irmão do Livre-Espírito: «Regozija-te comigo, eu tornei-me Deus!» «Louvado seja Deus!» — respondeu ele. «Deixa agora as pessoas, volta novamente para o teu estado de unidade, pois assim permanecerás Deus.» A mulher caiu num profundo transe do qual emergiu com a seguinte convicção: «Eu eternizei-me na minha eterna bem-aventurança. Cristo fez de mim o seu igual e eu nunca mais vou perder esta condição».

Experiências como estas diterem muitíssimo da *unio mystica* tal como foi reconhecida e aprovada pela Igreja; pois a *unio mystica* era uma iluminação momentânea, apenas concedida ocasionalmente, talvez mesmo ocorrendo só uma vez na vida. Quaisquer que fossem as energias por ela libertadas e qualquer que fosse a certeza que ela concedesse, o ser humano que a experimentasse não alterava a sua condição humana; era como um vulgar mortal que tinha de passar a sua vida na terra. O adepto do Livre-Espírito, por sua vez, sentia-se profundamente transformado; não estava meramente unido com Deus, ele era idêntico a Deus e permaneceria assim para sempre. E embora se trate de um pressuposto, muitas vezes um adepto exclamava que tinha mesmo ultrapassado Deus. As mulheres de Schweidnitz exclamavam que através dos seus próprios esforços as suas almas tinham atingido uma perfeição ainda maior que aquela que antes possuíam quando primeiramente emanadas por Deus, e maior ainda que aquela que Deus poderia pensar que elas de facto possuísem. Elas reivindicavam ter tal ascendente sobre a Santíssima Trindade, que podiam «cavalgá-la como numa sela». Os Suábios heréticos de 1270 diziam que tinham subido acima de Deus e, tendo atingido o autêntico cume de divindade, então abandonaram Deus. Frequentemente o adepto afirmava que ele ou ela «já não tinha mais necessidade de Deus».

Naturalmente, o atingir da divindade implicava o adquirir de prodigiosos poderes taumaturgicos. Alguns dos Irmãos do Livre-Espírito acreditavam que tinham recebido o dom de profetizar, que tinham conhecimento de todas as coisas do Céu e da Terra, de maneira que podiam operar milagres — atravessar a água sem molhar-se, caminhar sem tocar o chão. Mas para a maioria deles, objectivos como estes eram demasiado triviais, pois sentiam-se literalmente onnipotentes. «Eles dizem», assinalava o Bispo de Estrasburgo, «que criaram todas as coisas, que criaram mais ainda que Deus». O místico Ruusbroek fazia a sua contrapartida herética falando assim:

Quando eu permanecia no meu ser original e na minha eterna essência não havia Deus para mim. O que eu era desejava sê-lo, e o que eu desejava ser era-o de facto. Foi segundo a minha própria livre vontade que eu emergi e me tornei no que sou. Se eu o tivesse desejado não precisaria de me tornar seja no que for e não seria agora uma criatura. Pois Deus pode saber, desejar, nada fazer sem mim. Juntamente com Deus eu criei a mim mesmo e criei todas as coisas, e é a minha mão que segura céu, terra e todas as criaturas. (...) Sem mim nada existe.

E mais uma vez são dissipadas pelos heréticos quaisquer dúvidas que se possam levantar a respeito de declarações como essas. «Quando Deus criou todas as coisas eu criei todas as coisas com ele. (...) Eu sou mais que Deus», dizia uma mulher em Schweidnitz. E o tratado do eremita resume numa frase a fusão da absoluta passividade com o poder criativo absoluto: «O homem perfeito é a Causa imóvel».

A doutrina do anarquismo místico

Pode afirmar-se, de um ponto de vista da psicologia profunda, que todos os místicos iniciam a sua aventura psíquica com uma profunda introversão, no decurso da qual vivem como adultos uma reativação das deformantes fantasias da infância. Dali em diante, contudo, dois caminhos são possíveis. Pode acontecer que um místico emergja da sua experiência de introversão — como um paciente de uma psicanálise bem sucedida — com uma personalidade mais integrada, com uma amplitude de simpatia mais alargada e mais liberto de ilusões a respeito de si mesmo e dos seus companheiros seres humanos. Mas pode também acontecer que o místico assimile as tremendas imagens parentais nos seus aspectos onnipotentes, agressivos e pródigos e emergja como megalómano nillista. Este era o caso de muitos adeptos do Livre-Espírito.

Em conexão com isto será proveitoso repararmos na estranha figura de Jean-Antoine Boullan (1824-1893), que fundou uma seita que se diz que tinha em certo momento uns 500 000 membros, principalmente na Europa Oriental. Esse homem considerava-se a si mesmo como a «espada de Deus», encarregado da tarefa de sanear a terra dessa impureza, a Igreja de Roma, e de salvar a humanidade nos Últimos Dias. Pronunciou julgamentos furiosos contra o clero que considerava seu perseguidor. Ele mesmo selvaticamente impulsivo no seu comportamento sexual, ensinou os seus discípulos a praticarem um «casamento místico», que lhes permitia entregar-se à promiscuidade sexual liberta de «pecado original». Tinha uma grande predilecção pela luxúria; e com o intuito de arranjar dinheiro ludibriava os crédulos por meio de supostas revelações sobrenaturais. E ao mesmo tempo, muito do dinheiro que conseguia distribuía-o em seguida aos pobres. Em tudo que fazia actuava como um adepto típico do Livre-Espírito, se bem que tresloucado. Estudos psiquiátricos e grafológicos sobre Boullan, publicados em 1948, mostram-no como um típico paranóico, obcecado por ilusões de grandeza e perseguição; inteligente, audacioso, cheio de vitalidade e iniciativa; uma personalidade conduzida por desejos frenéticos e insaciáveis, para cuja satisfação tanto recorria à mais subtil técnica de dissimulação, como a uma crueldade que haveria de espezinhar qualquer mais fraco que ele. Trata-se de uma interpretação que se adapta perfeitamente a tudo o que sabemos dos medievais Irmãos do Livre-Espírito e dos seus sucessores, os Libertinos Espirituais.

Num esboço escrito por volta de 1330 no principal domínio da heresia, Colónia, o místico católico Suso evoca com admirável sobriedade aquelas qualidades do Livre-Espírito que o tornavam essencialmente anárquico. Ele descreve como num domingo radioso, estando sentado e perdido em meditação, o seu espírito deparou com uma imagem incorpórea. E Suso dirigiu-se à imagem: «Donde vieste?» A imagem respondeu: «Eu vim de lado nenhum». — (Diz-me, o que és tu?) — «Eu não sou». —

«O que é que tu pretendes?» — «Eu não pretendo.» — «Mas isto é um milagre! Diz-me, qual é o teu nome?» — «Chamo-me Força Livre Sem Nome.» «Onde ieva a tua visão?» — «À liberdade sem peias.» — «Diz-me, a que é que tu chamas liberdade sem peias?» — «É quando um homem vive de acordo com todos os seus caprichos sem distinguir entre Deus e ele mesmo, e sem olhar para trás ou para diante...»

O que distinguia os adeptos do Livre-Espírito de todos os outros sectários medievais era, precisamente, o seu amoralismo total. Para eles a prova de salvação era nada saber de consciência ou remorso. Inúmeras declarações suas dão conta desta atitude: «Todo aquele que atribui a si mesmo qualquer coisa que faça, e não a atribui a Deus, está em ignorância, que é o inferno. (...) Nada do que um homem faz é de sua autoria.» E novamente: «Todo aquele que reconhece que Deus faz todas as coisas que se passam na sua pessoa, não há-de pecar. Pois não precisa atribuir a si mesmo, mas a Deus, tudo o que faz.» — «Um homem que possua uma consciência é ele próprio Demónio, inferno e purgatório, atormentando a si mesmo. Mas aquele que é livre em espírito escapa a todas essas coisas.» — «Só é pecado o que se pensa ser pecado.» — «Pode-se estar tão unido a Deus que faça-se o que se fizer não se peca.» — «Eu pertencço à Liberdade da Natureza, e tudo o que a minha natureza deseja eu satisfaço. (...) Sou um homem natural.» — «O homem livre é capaz de fazer qualquer coisa que lhe dê prazer.» Estes ditos são típicos e as suas implicações são inconfundíveis. Cada acto assumido por um membro desta elite era de facto assumido «não no tempo mas na eternidade»; cada acto era revestido duma significação muito mística e o seu valor era infinito. Este era o segredo saber que um adepto revelou a um inquisidor um tanto perplexo, com a certeza de que tal saber «provinha das mais interiores profundezas do Divino Abismo» e que valia mais que todo o ouro encerrado no tesouro municipal de Erfurt. «Melhor fora», acrescentava ele, «o mundo inteiro destruído e completamente abismado que um “homem livre” eximir-se a praticar um acto para o qual a sua natureza o inclina.»

Depois de vinte e dois anos de penitência, Heinrich Suso recebeu uma ordem de Deus para que deixasse fora o seu chicote e outros instrumentos de tortura e abandonasse o ascetismo para sempre. Mas o novo adepto do Livre-Espírito foi muito mais longe do que isso. Renascido para um estado em que a consciência cessava de operar e o pecado era abolido, ele sentia-se com um aristocrata infinitamente privilegiado. A força que tinha sido consumida nos exercícios ascéticos do noviço devia agora ser restaurada. As vigílias acabaram, estava certo dormir numa cama confortável. Acabava o jejum; dali em diante o corpo precisava de ser nutrido com as melhores carnes e vinhos, e festejar era dum maior valor espiritual que partilhar da Eucaristia. Uma taça de ouro era então um presente mais apropriado que uma côdea de pão. A ostentação exterior e o aspecto de herético também mudaram. Por vezes, o capuz do Beghard ou da Beguine continuava a ser usado, mas não mais se ouviu falar de vestuário escasso ou remendado. Em Schweidnitz as adeptas serviam-se de quaisquer roupas que as noviças trouxessem com elas e usavam finos vestidos debaixo dos seus mantos encapuzados. Logo que a Irmã Catarina «se tornou Deus», o seu confessor disse-lhe que usasse «camisa fina» e «roupas nobres», e algumas vezes de facto os Irmãos do Livre-Espírito vestiam-se como nobres. Na Idade Média, quando o vestir era normalmente uma indicação evidente do estrato social, tal

comportamento causava naturalmente confusão e ressentimento. «Eles não usam hábito», queixava-se um clérigo. «Por vezes vestem-se segundo um estilo caro e devasso, e por outras de uma maneira paupérrima, sempre de acordo com a ocasião e o lugar. Acreditando que eles mesmos são impecáveis, pensam realmente que qualquer espécie de vestuário lhes é permitido». Ao adoptar mantos nobres em vez de farrapos de pedinte, um herético simboiizava a sua transformação de «mais baixo dos mortais» em membro de uma elite que se considerava destinada a dominar o mundo.

Dáí não se deve inferir que os adeptos do Livre-Espírito vivessem num estado de quase permanente isolamento e contemplação. Eles iam pelo mundo fora e tinham contactos com outras pessoas. Tais contactos eram, contudo, de um tipo peculiar, pois a capacidade de «tornar-se Deus» certamente que resultava numa rejeição de todas as relações sociais normais. A doutrina social do Livre-Espírito tem sido pouco compreendida; aliás, os textos ilustram-nos e são unânimes. Existe uma descrição, escrita nos meados do século XIV e provavelmente baseada numa observação directa, relativa a uma Beguine que recitava o seu catecismo para um Beghard herético que era seu director espiritual:

Quando um homem atingiu verdadeiramente o grande e alto conhecimento, ele não mais está destinado a observar qualquer lei ou ordem, pois tornou-se uno com Deus. Deus criou todas as coisas para servirem a tal pessoa, e tudo o que Deus criou é a propriedade de tal homem.(...) Ele obterá de todas as criaturas tanto quanto a sua natureza deseja e anseia, e não terá escrúpulos de consciência por tal, pois todas as coisas criadas são sua propriedade.(...) A um homem ao qual o céu serve, estão todas as pessoas e criaturas também obrigadas a servir e obedecer; e quem houver desobediência, é sua a culpa.

A literatura herética sobrevivente confirma tudo isto. Do «homem perfeito que tanto é Deus como homem» o tratado do eremita reza: «Todas as coisas que existem pertencem-lhe.» *Schwester Katrei* acerta a doutrina social do Livre-Espírito pela sua base neoplatónica. Todas as coisas, discorre o argumento, se servem de outras: o veado serve-se da erva, o peixe da água, o pássaro do ar. Assim a pessoa que se «tornou Deus» deve servir-se de todas as coisas criadas; fazendo assim, ele ou ela «reporta todas as coisas à sua primeira Origem». O conselho que a Irmã Catarina recebeu logo a seguir a esta sua apoteose foi concebido nos mesmos termos: «Ordenarás a todas as criaturas que te sirvam de acordo com a tua vontade, para a glória de Deus. (...) Conduzirás todas as coisas até Deus. Se pretendes dispor de todas as criaturas, tens o direito de o fazer; pois cada criatura que usares, tu enca-minha-la para a sua Origem.»

Nos começos do movimento, uma expressão desta atitude era então um erotismo promíscuo e misticamente colorido. Segundo um adepto, assim como o gado foi criado para uso dos seres humanos, também as mulheres foram criadas para serem usadas pelos Irmãos do Livre-Espírito. Através de tal intimidade uma mulher tornava-se mais casta ainda que antes, de maneira que se ela tinha previamente perdido a sua virgindade recuperava-a então. Dos heréticos suábios do século XIII até aos Ranters do XVII o mesmo ponto de vista é repetidamente expresso; para os «subtis de espírito» a actividade sexual não podia em

circunstância alguma ser pecaminosa. E sustenta-se que um dos sinais mais autênticos dos «subtis de espírito» era, precisamente, a capacidade de entrega à promiscuidade sem qualquer receio de Deus ou rebates de consciência. Alguns adeptos atribuíam um valor transcendental e quase místico ao acto sexual em si mesmo, quando praticado por eles. A *Homines intelligentiae* chamava ao acto «o deleite do Paraíso» e a «rampa de lançamento» (que era o termo usado para designar a ascensão ao êxtase místico); e os «Amigos do Sangue» turingios de 1550 consideravam-no um sacramento, a que chamavam «Christerie». Para todos os heréticos deste tipo, o adultério possuía um valor simbólico como afirmação de emancipação. Tal como o Ranter Clarkson ajuizava, «enquanto actuar esse assim chamado de pecado, tu não estarás liberto do poder do pecado».

Neste contexto o culto de Adão que frequentemente se realizava entre os adeptos do Livre-Espírito torna-se perfeitamente compreensível. Podemos dar um desconto sensato em relação às queixas dos cronistas que afirmavam que esse culto envolvia orgias sexuais colectivas. Desde os dias da Igreja primitiva se contavam histórias como essas com o propósito de desacreditar os grupos minoritários e nada nos documentos existentes indica que tratando-se embora dos adeptos do Livre-Espírito isso fosse efectivamente verdade. Por outro lado, os adeptos às vezes praticavam a nudez ritual, assim como por vezes se entregavam à promiscuidade sexual; e não há dúvida que em ambos os casos eles se afirmavam — tal como um inquisidor relatou — no estado de inocência que vigorava antes da Queda. O arguto comentador Charlier de Gerson viu claramente a relação. Ele observou que os «Turlupins» se juntavam frequentemente todos nus, dizendo que não devia haver vergonha por uma coisa tão natural. Andar nu e sem vergonha, exactamente como Adão e Eva, era considerado por eles com uma parte essencial do estado de perfeição na Terra; e eles chamavam a isto «o estado de inocência». Similarmente o líder da *Homines intelligentiae* anunciava uma maneira especial de praticar o acto sexual que teria sido a de Adão e Eva algures no jardim do Éden. Ainda o mesmo apresentava-se como o Salvador cuja missão era inaugurar a Terceira e Última Idade; e ele não era certamente o único adepto a conciliar essas quimeras originalmente dispare. Em 1381 um adepto em Eichstätt autoproclamando-se Segundo Adão, em substituição de Cristo, procurava implantar a Terceira e Última Idade na forma de um paraíso terrestre que duraria até ser literalmente transportado para o céu. Os Libertinos Espirituais que Calvino denunciou declaravam ter encontrado o caminho de volta àquele estado desfrutado por Adão antes de experimentar o conhecimento do bem e do mal — e também já viverem os Últimos Dias, nos quais o governo cristão teria de ser substituído por outro novo e mais alto. Podemos já de facto reconhecer nesta heresia medieval aquela mistura de milenarismo e primitivismo que veio a tornar-se uma das mais vulgares formas do moderno romantismo. Pelo culto de Adão recriava-se o Paraíso perdido e simultaneamente se afirmava o advento do Milénio. A inocência e bem-aventurança primitivas eram assim neste mundo restauradas por deuses viventes nas pessoas dos quais era assumido que a Criação tinha atingido a sua perfeição e fora transcendida.

Se a bênção do novo Paraíso era integralmente gozada pelos adeptos, havia, no entanto, outras pessoas que podiam pelo menos saboreá-lo um pouco. Abaixo dos adeptos, os «deuses viventes», havia uma classe mais numerosa de homens e mulheres que estavam fortemente

iniciados no segredo do Livre-Espírito. Essas pessoas eram em si extáticas, mas não tinham passado por aquela experiência decisiva que transformava um ser humano em Deus. Por sua vez, elas gozavam de uma super-humanidade substituída dependendo da sua relação com os adeptos. Coisa bastante evidente era esta relação. Depois de se «tornar Deus», o novo adepto começava a procurar almas pias que desejassem «atingir a perfeição». Destas últimas exigia um juramento de cega obediência, que era pronunciado de joelhos. Considerava-se que este juramento anulava quaisquer votos previamente feitos, inclusive o do casamento. Foi a propósito desses homens e dessas mulheres que Charlier de Gerson disse que prometiam absoluta obediência a um ser humano e que recebiam em retorno a certeza de que não poderiam pecar. Eram estas as pessoas que compunham a hierarquia do movimento do Livre-Espírito.

A relação que se estabelecia entre adepto e discípulo é ricamente ilustrada na confissão do monge renegado Martinho Mainz, que foi torturado em 1393 e queimado como herético impenitente. Esse homem, que tinha disseminado a heresia do Livre-Espírito no vale do Reno, foi discípulo do célebre heresiarca Nicholas de Basileia, que se considerava um novo Cristo. Na concepção de Martinho havia um único caminho para a salvação e esse concretizava-se através de um acto de absoluta submissão ao mestre. Esse acto era uma experiência terrível; mas uma vez concretizado trazia imensos privilégios, já que Nicholas era a exclusiva e verdadeira fonte de conhecimento e autoridade. Ele conseguia interpretar os Evangelhos muito melhor ainda do que os Apóstolos haviam sido capazes, e se um mestre de teologia desejasse progredir espiritualmente, o que tinha a fazer era pôr de lado as Escrituras e praticar o acto de submissão. Só Nicholas tinha o direito de ordenar padres. A sua sanção autorizava a pregar e celebrar missa. E porque carecia da sua sanção, toda a hierarquia católica era incapaz de celebrar um único acto válido. Mas o principal era que seguindo-se as ordens de Nicholas se ficava incapaz de pecado. Podia-se cometer fornicação ou assassinato sem remorsos caso ele ordenasse. O único pecado seria desobedecer-lhe ou recusar-se-lhe. No momento em que se celebrava o acto de submissão à sua pessoa entrava-se no «estado de inocência original».

Entre a fechada comunidade do Livre-Espírito e a massa da humanidade não redimida estendia-se um imensurável e intransponível abismo. A um vulgar mortal os adeptos «não ligavam mais que a um cavalo»; aos seus próprios olhos a humanidade em geral não existia senão para ser explorada por eles, «os Eleitos mortificados». Daí a desonestidade jovial que, século após século, era apontada como característica peculiar destes heréticos, mais que de quaisquer outros. Calvino observava ainda que um dos principais artigos de fé era que um adepto devia optar sempre pelo papel que lhe proporcionasse a maior influência. E não há dúvida que era gente realmente capaz de uma perícia extraordinária em mentir e fingir, não só para se protegerem do clero seu inimigo, mas também para se insinuarem nas almas simples.

É bastante curioso ter sido essa convicção da sua infinita superioridade que transformou primeiramente os adeptos do Livre-Espírito em portadores de uma doutrina social revolucionária. Por alturas do século XIV, certos deles decidiram finalmente que o estado de inocência não poderia corroborar a instituição da propriedade privada. Em 1317, comentava o Bispo de Estrasburgo: «Eles acreditam que todas as coisas são comuns, e daí concluem que o roubo é para eles perfeitamente legítimo.» Era de

facto muito normal para um adepto olhar todas as coisas como sua propriedade. A questão era vista com grande clareza por Johann Hartmann, um adepto que foi capturado em Erfurt ao mesmo tempo que o messias flagelante Konrad Schmid: «O homem verdadeiramente livre é rei e senhor de todas as criaturas. Todas as coisas lhe pertencem, e ele tem o direito de fazer uso de seja o que for que lhe agrade. Se alguém tentar impedi-lo, o homem livre pode então matar esse alguém e ficar com os seus haveres.» João de Brünn, um adepto que vivia na Casa de Pobreza Voluntária de Colónia, era ainda mais explícito. Deus, dizia ele, era «livre» e que por isso tinha criado todas as coisas «em comum». Na prática, isto significava antes que todas as coisas deviam ser partilhadas pelos «livres em espírito». Se alguém possuísse mantimentos em abundância, acrescentava ele, isso significava que se achava apto a suprir as necessidades dos Irmãos do Livre-Espírito. Um adepto do Livre-Espírito era livre de comer numa taberna e depois recusar pagar; se o estalajadeiro exigisse o dinheiro podia muito bem ser agredido pelo adepto. O alimento ofertado a um adepto era «transmitido à Eternidade». Este ponto de vista era geralmente adoptado pelos Irmãos do Livre-Espírito; e tanto em relação ao alimento como ao dinheiro, Qualquer que fosse a quantia despendida por um adepto do Livre-Espírito era «transmitida à Eternidade», ou ao «supremo grau de pobreza». Segundo João de Brünn, se um adepto encontrasse dinheiro na rua, isso era um sinal de que Deus desejava que ele o gastasse com os seus irmãos. Ele devia então guardá-lo bem guardado para cumprir tal propósito, ainda que o seu dono aparecesse e tentasse reavê-lo à força. Caso o dono ou mesmo o adepto fosse morto na luta, não tinha importância: pois a alma retornava à sua origem. Mas se o dinheiro era devolvido, então o adepto regressava «do eterno para o temporal». Quando, por caridade, um adepto ajudasse um homem doente, devia pedir-lhe esmola; mas se esta lhe era recusada, podia então o adepto extrair-lhe o dinheiro à força, e não devia ter escrúpulos mesmo que o homem morresse à fome. Vigarice, roubo e pilhagem com violência, tudo se justificava. João admitia tê-los cometido e dizia que isso era coisa normal entre uns duzentos Beghards das suas relações; e de facto há provas de que estas eram de facto práticas comuns entre os Irmãos do Livre-Espírito. «Tudo o que o olho vir e cobiçar, deixa que a mão o agarre», era um dos seus ditos.

Esta atitude persistiu através dos séculos XVI e XVIII. Os Libertinos Espirituais são descritos por Calvino como defendendo que ninguém devia possuir nada de seu mas que cada um deveria pegar em tudo aquilo a que pudesse deitar mão. Se tudo isto tivesse meramente sido uma justificação do roubo seria então de pouca importância, pois os ladrões profissionais não precisam de doutrina e a maioria das pessoas permaneceria indiferente. Mas o que os adeptos do Livre-Espírito achavam da propriedade privada tinha de facto implicações mais profundas. «Deixa, deixa, deixa as tuas casas, os teus cavalos, os teus bens e terras, desiste, a nada chames de teu, possui todas as coisas em comum...» O grito do Ranter Abiezer Coppe é como o eco de outro grito, o de João de Brünn três séculos antes: «Todas as coisas que Deus criou são comuns!» A força autêntica destas frases torna-se manifesta quando reconhecidas como comportando uma tradição particular de crítica social que não apenas era muito radical mas — tal como veremos — já era muito antiga.

O anterior relato que demos a propósito da autodeificação e do anarquismo místico dos adeptos do Livre-Espírito foi escrito vários anos antes do texto *Mirouer des simples ames*, de Marguerite Porete, ser publicado pela professora Guarnieri. Como esse é o único trabalho medieval completo que se sabia ter sobrevivido, é então necessário darmos mais alguma conta dele, mesmo com o risco de nos repetirmos.

O livro é obviamente um trabalho esotérico; como a própria autora declara, não se pretende que a sua linguagem seja compreendida por aqueles rudes mortais que vivem de acordo com os ditames da razão. Foi escrito como manual de instrução, para ser lido em voz alta pelos grupos de futuros adeptos do Livre-Espírito; e o seu tema é a ascensão da alma rumo à total liberdade.

A alma progride ao longo de sete estádios. Os primeiros três são dedicados à auto-renúncia ascética e à obediência; depois dos quais, no quarto estágio, a alma atinge uma condição de exultação, em que a cega a luz radiante do Amor. Mas embora a alma possa crer que já atingiu a união com Deus, ela apenas está no começo da sua ascensão. No quinto estágio reconhece a sua própria pecaminosidade e o imenso abismo que ainda a separa daquela bondade perfeita que é Deus; e nesse ponto Deus, numa irresistível inundação de amor e luz, arrebatava para si, a ponto de a vontade da alma ser uma com a vontade divina.

Até aqui, nada distingue esta ascensão da já conhecida dos místicos ortodoxos. Mas no sexto estágio surge a divergência: a alma é dissolvida na Divindade, a ponto de nada existir senão Deus. Então a alma não vê senão a si mesma, que é Deus; enquanto Deus vê a sua divina majestade nessa alma. Esta identificação total da alma com Deus é estranha à experiência dos místicos católicos, tal como o sétimo e último estágio da ascensão, em que a alma rejubila permanentemente, ainda neste mundo, numa glória e bem-aventurança que na teologia ortodoxa se reserva para o céu.

Esta deificação da alma é possível porque a alma existiu em Deus desde a eternidade. A alma é uma com Deus, como a chama é uma com o fogo; ela vem de Deus e a ele retorna como uma gota de água sai e retorna ao mar. Realmente Deus é tudo o que é; de sorte que ao ser dissolvida em Deus ela é reintegrada no seu ser verdadeiro e original.

Ela é também reintegrada naquele estado primitivo de inocência gozado por Adão e Eva antes da Queda. Daí ficar liberta das consequências do Pecado Original e limpa do pecado. Mais ainda, ela torna-se incapaz de pecar; pois «esta alma não tem querer senão o de Deus, que a faz desejar somente o que ela deve desejar». E isto por sua vez significa que é livre de fazer seja o que for que lhe agrade. Consequentemente, os adeptos «não fazem senão o que lhes agrada; e caso não o façam, então privam-se de paz, liberdade e nobreza. Pois a alma enquanto não fizer o que lhe agrada ainda não está perfeita, e não é censurada por procurar o seu prazer». Desde que o amor, isto é, Deus, passa a residir na própria alma, ele encarrega-se de todas as coisas e de todos os actos; daí que a alma não experimente qualquer constrangimento ou remorso. Sejam quais forem os actos externos praticados, eles são obra de Deus, operando em plena alma.

Exaltada para além dos limites da humanidade, a alma passa a um estado de total indiferença, no qual nada a pode preocupar — nem os outros humanos nem mesmo Deus. Não lhe importa sequer a sua própria salvação: «Tais almas não se podem ver a si mesmas como boas ou más,



1. A História do Anticristo. À esquerda, o Anticristo pregando sob inspiração do diabo, enquanto à direita as «duas testemunhas», Henoque e Elias, pregam contra ele. Em cima, o Anticristo, sustentado por demónios, tentando voar e, desse modo, provar que é Deus, enquanto um Arcanjo se prepara para o abater.

Extraído de *Liber Cronicarum* de Hartmann Schedel, com xilogravuras de Michel Wohlgemuth e Wilhelm Pleydenwurf (Nuremberga, 1493, British Museum).



2. Melchior Lorich: *O Papa como Anticristo*. Nesta terrível gravura, dedicada a Lutero, o Papa é representado com a cauda e outros atributos animais de Satanás, enquanto as rãs que lhe saem da boca (juntamente com outros reptéis) recordam a descrição do Anticristo no Apocalipse 16, 13. Uma das legendas relaciona ainda a figura com o Homem Selvagem. Como o Dr. Bernheimer demonstrou no seu estudo, o Homem Selvagem da demonologia medieval era um monstro dotado de poder erótico e destrutivo — um espírito da terra, inicialmente aparentado com Pã, tal como os faunos, sátiros e centauros, mas transformado depois em demónio terrífico. Lorich pôs nas mãos do seu Homem Selvagem uma cruz papal que é também um tronco de árvore, idêntico aos que os centauros traziam consigo — o qual, por sua vez, era um símbolo fálico.

(Courtauld Institute of Art)



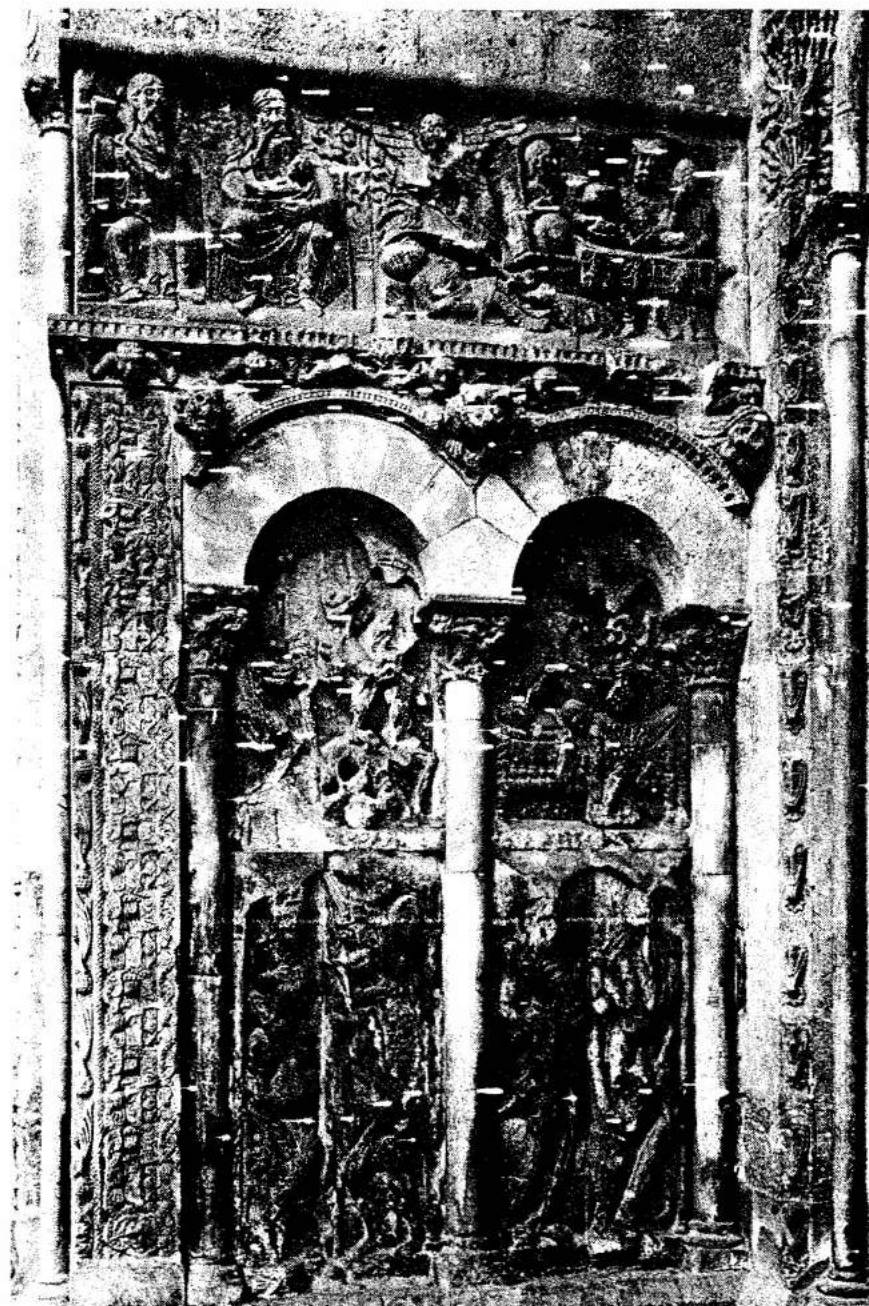
3. Albrecht Dürer: *O Dia da Ira*. Ilustração do Apocalipse, 6, 9-16: «...Vi debaixo do altar as almas dos que foram mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que deram (...) E eis que sobreveio um grande tremor de terra: o Sol tornou-se negro como saco de crina, a Lua tornou-se como o sangue e as estrelas do céu caíram sobre a Terra (...) Os reis da terra, os grandes homens, os ricos, os chefes militares, os poderosos, todos os escravos e todos os homens livres esconderam-se nas cavernas e nos rochedos das montanhas; e diziam aos montes e aos rochedos: «Cai sobre nós e escondei-nos do rosto d'Aquele que está sentado no trono, e da ira do Cordeiro».

Da série do Apocalipse, 1498. (British Museum)



4. Uma versão medieval do sacrifício ritual de um rapaz cristão por judeus. Impressionante exemplo da projeção, sobre os Judeus, da imagem fantasmática do Pai que tortura e castra.

Extraído de *Liber Cronicarum* de Schedel. (British Museum)



5. *O Mau Rico e Lázaro*. Em cima: O rico banqueteia-se, enquanto Lázaro morre à sua porta; a alma de Lázaro é levada por um anjo para o seio de Abraão. Ao centro: O rico morre e, prostrado ao peso do seu saco de dinheiro, é lançado no inferno por demônios. Em baixo, à direita: Avaritia, simbolizada por um demônio, e Luxuria, simbolizada pela Mulher com as Serpentes.

Escultura do século XII, pórtico sul da Igreja de S. Pedro, Moissac, Tart-et-Garonne. (Courtauld Institute of Art, London)



6. a) Uma procissão de flagelantes, 1349.



6. b) Judeus sendo queimados, 1349.

Extraídas de um manuscrito da *Chronica* de Gilles li Muisis, na Biblioteca Real da Bélgica, Bruxelas (MS 13076-77).



7. O Tambor de Niklashausen. O Tambor, instigado pelo eremita ou Beghard, expõe os seus ensinamentos, que são depois difundidos pelos peregrinos. Encostadas à igreja, vêem-se as tochas gigantes que os camponeses levavam consigo na marcha para Würzburg.

Extraído do *Liber Cronicarum* de Schedel. (British Museum)



8. Os -Ranters- tal como eram imaginados pelos seus contemporâneos. Esta xilogravura, grosseira mas muito curiosa, parece mostrar que fumar, juntamente com o 'amor livre', era considerado uma expressão do antinomianismo.

Extraído de *The Ranters Declaration*, 1650. (British Museum)



9. Heinrich Aldegrever: João de Leyden como Rei, 1536. Pensa-se que esta bela gravura tenha sido feita de natural, pouco após a queda de Münster, a pedido do Bispo. O globo com as duas espadas simboliza as pretensões de Bockelson ao domínio universal, tanto espiritual como secular. «O Poder de Deus é a minha Força» era uma das divisas de Bockelson.

(British Museum)

elas não estão conscientes de si mesmas, não podem julgar se não convertidas ou pervertidas». Preocupar-se com tais assuntos seria cair em obstinação e perder a própria liberdade.

Desde o momento em que a salvação se torna indiferente, a salvação oferecida e recomendada por Cristo é também indiferente. Nem os sacramentos, nem a pregação, nem o ascetismo, nem a meditação têm qualquer valor; e a intercessão da Virgem e dos santos deixam também de fazer sentido. Na verdade a alma deificada não tem sequer necessidade do próprio Deus. Desde que a quietude absoluta da divina Unicidade é atingida, nem o conhecimento, nem o louvor e nem o amor de Deus existem mais. «No mais alto ponto do ser, o próprio Deus é abandonado por si mesmo», quer dizer que o Deus da Cristandade é posto de lado e substituído pelo Deus do êxtase panteísta.

E pelos assuntos terrestres também a alma deificada sente apenas profunda indiferença. «Essa alma não sente dor por qualquer pecado que alguma vez pudesse ter cometido, nem pelo sofrimento que Deus passou por causa dessa mesma alma, pelo pecado e pela dor em que o seu próximo permanece». «Os pensamentos dessas almas são tão divinos que nunca dizem respeito a coisas passadas ou a coisas que tenham sido criadas». Simultaneamente, elas são livres de usar para seu proveito próprio todas as coisas criadas: «Porque haveriam tais almas de ter escrúpulos relativamente a conseguir aquilo que precisam quando é a necessidade que a dita? Tal seria uma contradição na inocência e um obstáculo àquela paz em que a alma descansa de todas as coisas. (...) Tais almas fazem uso de todas as coisas que são feitas e criadas, como manda a natureza, com aquela mesma paz de espírito com que usam a terra ao calcá-la».

Considerando bem as coisas, o livro de Marguerite Porete confirma a nossa concepção do Livre-Espírito; mostra-se assim estar substancialmente correcta uma interpretação que originalmente tinha de ser construída passo a passo a partir de uma variedade de fontes mais ou menos deficientes. Tal como Marguerite repetidas vezes insiste, ela dirige-se somente a uma elite — àqueles a quem ela chama de «grande Igreja», algo distinto da «pequena Igreja» institucionalizada pela Igreja de Roma. E a essa elite realmente prega uma doutrina de autodeificação e de anarquismo místico.

Somente em dois pontos diferem os ensinamentos de Marguerite daqueles atribuídos, por exemplo a Johann Hartmann, João de Brunn ou aos Libertinos espirituais de Calvino. Nenhuma vez Marguerite sugere que a alma deificada — ou como ela diria, o adepto do Livre-Espírito — pudesse ou devesse satisfazer-se com o que era comumente considerado como pecado, tal como roubo ou promiscuidade sexual; e a não ser indirectamente, ela não afirma nada também a respeito de comunidade de bens. Nada há de surpreendente nisto. Quem examinar a informação sobre os Ranters no apêndice deste presente livro aperceber-se-á de que embora todos esses escritores compartilhassem muito da mesma doutrina mística, no entanto eles diferiam entre si quanto às conclusões práticas a tirar da mesma.

Os capítulos seguintes mostrarão quais as potencialidades revolucionárias e anárquicas contidas em alguns aspectos da doutrina do Livre-Espírito.

CAPÍTULO 10

O ESTADO NATURAL IGUALITÁRIO

No pensamento da Antiguidade

Tal como as outras quimeras que contribuíram para formar a escatologia revolucionária da Europa, as quimeras igualitária e comunista podem ir buscar a sua origem ao mundo antigo. Foi dos Gregos e Romanos que a Europa medieval herdou a noção de «Estado Natural» como um estado de coisas em que todos os homens eram iguais por condição e em posses e no qual ninguém era oprimido ou explorado por outrem; um estado de coisas caracterizado por uma boa fé universal e um amor fraterno e também, por vezes, por uma comunidade total de propriedade e até mesmo de cônjuges.

Tanto na literatura grega como na latina, o Estado Natural é representado como tendo existido na Terra algures numa já há muito perdida Idade de Ouro ou «Reino de Saturno». A versão do mito nas *Metamorfoses* de Ovídio iria ecoar na literatura posterior e exercer uma considerável influência sobre a especulação comunista durante a Idade Média. De acordo com Ovídio, no começo da história humana, naquela primeira Idade de Ouro antes de Saturno ser deposto por Júpiter, «os homens costumavam cultivar a boa fé e a virtude espontaneamente, sem leis. Punição e temor também não existiam, nem mesmo frases ameaçadoras para se ler em placas de bronze afixadas. (...) A Terra não revolvida nem tocada pela enxada, nem ferida por nenhum arado, dava todas as coisas por sua livre vontade...» Mas estavam para vir os dias em que «o pudor, a verdade e a boa fé desapareceriam; e no seu lugar viria engano, traição, violência e o desejo perverso de posse. (...) E o prudente agrimensor traçou longas divisórias na terra que até então fora um bem comum como a luz do Sol e os ventos. (...) Agora produzia-se aço pernicioso, e ouro ainda mais pernicioso que o aço; e estes produziam a guerra. (...) Os homens vivem da pilhagem (...)».

Saturno era por vezes apresentado — por Virgílio, por exemplo — exilado em Itália depois de ter sido deposto do trono olímpico e ali fundando uma Idade de Ouro local. Um contemporâneo de Ovídio, cujo trabalho era também familiar aos escolásticos medievais, o historiador Gnaeus Pompeius Trogus, faz um relato que esclarece a respeito desse reino abençoado e da festividade anual em que era comemorado:

Os primeiros habitantes de Itália eram aborígenes. Do seu rei, Saturno, se diz que era tão justo que sob a sua norma ninguém era escravo e ninguém tinha propriedade privada; mas todas as coisas eram tidas em comum por todos e sem separação, de maneira que havia uma única herança para todos os homens. Em memória deste exemplo foi decretado que durante a Saturnália seriam dados direitos iguais a todos, de forma que nos banquetes os escravos sentar-se-iam ao lado dos senhores, sem qualquer discriminação.

Tal como foi apresentado pelo satírico Luciano, no século II d.C., o sentido do mito é ainda mais enfaticamente igualitário. Dirigindo-se ao Deus da Idade de Ouro Luciano declara:

Agora ouço os poetas dizer que nos velhos dias, quando tu eras rei, as coisas eram de outro modo neste mundo; a terra dava os seus frutos ao homem sem ter de ser semeada ou arada — para cada homem uma refeição completamente preparada, e abundante; rios que traziam vinho, outros leite e ainda outros mel. E o mais importante é que eles dizem que naquele tempo as pessoas eram elas mesmas de ouro; a pobreza nunca as acometia. Enquanto hoje nós já nem de chumbo somos, e muitos até de metais ainda menos valiosos, a maior parte comendo o pão com o suor do rosto; para sempre oprimidos pela pobreza, necessidade e desamparo, gritando «ai» e «que vida!» — é assim que nós, pobres homens, vivemos. E acredito que tudo isto seria bem menos humilhante para nós se não tivéssemos conhecimento do imenso gozo desses ricos — com tanto ouro e prata nos cofres, com tantos trajes, escravos, carruagens, propriedades e quintas; tendo tanta abundância de todas estas coisas, que não desdenham sequer olhar para nós, a maioria, nada compartilhando connosco.

O Estado Natural igualitário serviu de tema tanto para a especulação filosófica como para as *belles-lettres*; e foi mais numa forma filosófica que literária que a noção influenciou a teoria política medieval. Já no século III a.C. os estoícos gregos afirmavam com vigor que todos os homens eram irmãos e mais ainda que todos eram por natureza livres e iguais. O fundador da velha escola estoíca, Zenão, parece ter inaugurado os seus ensinamentos com a descrição de um mundo-sociedade ideais em que os homens viveriam como um vasto rebanho de carneiros num único pasto comum. Desapareceriam as diferenças de raça, de credo político e até as características e temperamentos individuais, e todos os homens se uniriam numa total comunidade de sentimentos e vontades. Além do mais, a religião estoíca, que muito derivava da astrologia caldeia e centrava-se no culto dos corpos celestes, depressa atribuiu uma posição de importância exclusiva ao deus-sol, o qual era celebrado como proeminentemente generoso, benevolente e sobretudo equitativo. Na difusão universal da luz do Sol alguns estoícos vislumbravam o supremo exemplo de justiça social e mesmo de comunidade de bens — uma ideia que rapidamente se tornou um lugar-comum da retórica do igualitarismo.

Dois trabalhos que parecem ter sido escritos sob uma forte influência estoíca — um deles provavelmente no século II a.C. e o outro provavelmente no século II d.C. — ilustram vivamente o tipo de quimera igualitária que o mundo antigo haveria de legar à Idade Média. O mais antigo dos dois é uma descrição das Ilhas Bem-Aventuradas que sobrevive apenas no resumo fornecido pelo historiador grego Diodorus Siculus na sua *Biblioteca Histórica* — em cuja forma foi editado e traduzido como trabalho separado dezenas de vezes durante a

Renascentça. As sete ilhas são consagradas ao Sol e habitadas pelos Heliopolitanos, ou homens-sol. Em cada dia ao longo do ano o Sol passa precisamente por cima das ilhas, daí resultando serem os dias exactamente tão longos quanto as noites, o clima é invariavelmente perfeito e a estação é permanentemente o Verão, abundando os frutos e as flores. A população de cada ilha é dividida em quatro tribos, cada uma com 400 elementos. Todos os cidadãos têm a mesma constituição perfeitamente saudável e os mesmos costumes perfeitamente belos. Cada um cumpre à vez cada tarefa necessária, tal como a caça, a pesca, ou serviço do Estado. Toda a terra, as provisões e as ferramentas eram assim rotativamente utilizadas por cada cidadão e por isso não pertenciam a ninguém em particular. Desconhecia-se o casamento e a promiscuidade sexual era completa; a tribo era responsável pela educação das crianças, e isso de tal maneira que as mães não conseguiam reconhecer os próprios filhos. A ausência consequente de herdeiros anulava quaisquer motivos de competição ou rivalidade; e a Lei da Natureza, vigorando em almas límpidas, estabelecia uma concórdia completa e infalível entre tais pessoas. E numa ordem tão equitativa qualquer dissensão era inconcebível e até em esperança de vida os Heliopolitanos eram iguais, pois morriam voluntariamente e em paz no pleno uso das suas forças, aos 150 anos.

A outra obra também só é conhecida através de extractos conservados por um escritor posterior. Clemente de Alexandria, no intuito de atacar as heresias gnósticas que via proliferar à sua volta, deu especial atenção a alguns sectários a que ele chamava de Carpocratas e a cujo fundador ele atribuía um tratado grego com o título *Da Justiça*. Pesquisas recentes dão como improvável que os gnósticos sejam responsáveis pelo trabalho. Contudo, não há razão para duvidar da existência do tratado ou da exactidão das citações de Clemente. Mais uma vez encontramos uma doutrina de absoluto igualitarismo baseada no exemplo do Sol imparcial e generoso. Segundo o tratado, a justiça de Deus é «comunidade em igualdade». Os céus envolvem toda a Terra por igual e a noite exhibe também todas as estrelas por igual. Por decreto de Deus, o Sol brilha com o mesmo esplendor para pobres e ricos, para o chefe e as suas gentes, para os ignorantes e para os sábios, para homens e mulheres, para homens livres e para escravos, para animais de todas as espécies, para bons e maus sempre da mesma maneira: ninguém leva mais do que a sua quota-parte de luz e ninguém impede o próximo de também a receber. Deus também concedeu o dom da visão a todos por igual, sem fazer distinção ou discriminação, para que fosse gozada em igualdade e comunidade. E ele fez de maneira que o Sol produzisse alimento para todos os animais; e o alimento também é para ser usufruído igualmente por todos e em comunidade.

Naqueles dias Deus estabeleceu indiscutivelmente o que ele entende por justiça. E era originalmente segundo a sua vontade que o mesmo princípio se aplicasse a todas as coisas — à terra e aos seus frutos e aos bens de todos os tipos. Deus fez a vinha, os cereais e todos os outros frutos para benefício de toda a gente; e primeiramente tais frutos ofereciam-se livremente a qualquer pássaro ou a quem quer que fosse a passar. Mas as leis feitas pelo homem vieram sabotar a lei divina e destruir a ordem comunal pela qual ela se

expressava. Foram essas leis humanas que provocaram a distinção entre Meu e Teu, de tal sorte que as coisas que outrora por direito pertenciam a todos agora não mais podiam ser gozadas em comum. E foi precisamente esta violação de comunidade e igualdade que deu origem ao roubo e a todas as formas de crime. Mais ainda, Deus pretendia que os homens e as mulheres se acasalassem tão livremente quanto o fazem os animais; também nesta esfera a comunidade e a igualdade foram ordenadas pela justiça divina mas destruídas pelos próprios seres humanos.

Em contraste com alguns gregos, os estoicos romanos — tal como se esperava — não se interessavam em fazer propaganda do igualitarismo; mas mesmo assim estavam de acordo quando ao facto de que, algures numa remota Idade de Ouro, os homens viviam conjuntamente num estado de igualdade. A versão mais inteligível dos seus ensinamentos acerca deste assunto foi dada por Séneca numa série de passagens, das quais a seguinte é um bom exemplo:

Bons tempos [esses], quando as dádivas da natureza eram para ser usadas por todos indiscriminadamente, bem antes que a avareza e a predilecção pela luxúria trouxessem a divisão entre os homens, de maneira que eles deixaram a camaradagem para passar a roubar-se uns aos outros. (...) Na verdade não existe condição da humanidade a que se pudesse dar mais valor; e se Deus permitisse que se fabricassem coisas mundanas e se instituíssem alfândegas para as pessoas, atentar-se-ia precisamente contra o que foi dito daquele tempo em que « nenhuns trabalhadores lavravam o solo, ninguém marcava ou dividia o terreno; em que os homens guardavam tudo num celeiro comum e a terra gerava todas as coisas mais livremente porque ninguém lho exigia ». Que podia haver de mais feliz que esta raça de homens? Tudo o que a natureza produzia eles desfrutavam em comum. Bastava a natureza como mãe a guardiã de todos os homens, e todos se sentiam seguros na posse do bem comum. Porque não havia eu de chamar a esta raça a mais rica entre os homens, em que a pobreza era coisa ignorada? Mas a avareza invadiu aquele melhor dos arranjos possíveis e, ao pretender apropriar-se de coisas e reclamá-las para si acabou por fazer com que cada coisa por fim pertencesse sempre a outrem pervertendo-se desde o infinito bem-estar até à penúria. Avareza causou pobreza e de tanto desejar tudo perdeu. Agora a avareza pode esforçar-se por recuperar o que perdeu, pode acumular propriedade sobre propriedade, expulsar os seus vizinhos pela força ou a troco de dinheiro, expandir as suas quintas até que sejam do tamanho de províncias, fingindo que ao percorrê-las longamente as possui de facto — mas nenhuma extensão fronteiriça nos conduz de volta daquilo que deitámos a perder. Quando fazemos muito, possuímos muito; mas o mundo inteiro já foi nosso. A própria terra era mais fértil quando não era lavrada, e abundante para as necessidades das pessoas que não precisavam de rapinar-se umas às outras. Todo o prazer que os homens sentiam ao encontrarem aquilo que a natureza produzia não era maior que aquele prazer que eles experimentavam em mostrar uns aos outros o que encontravam. Ninguém podia ter nem mais nem menos que outrem; todas as coisas eram compartilhadas por comum acordo. Os mais fortes não tinham ainda erguido a mão contra os mais fracos; ainda não tinha o avarento, ao esconder as suas posses, recusado aos outros as mais elementares necessidades da vida. Cada um cuidava tanto de si como do próximo...

Mas — e isto era crucial em todo o seu argumento — Séneca estava convencido que a antiga ordem igualitária não fora apenas perdida mas também irremediavelmente perdida. À medida que o tempo corria os homens tornavam-se viciosos; e ao acontecer de facto assim, instituições tais como propriedade privada, governo coercivo, diferenças de condição e até escravatura, não somente eram inevitáveis como também úteis; estas não eram apenas consequências mas também remédios para

a corrupção da natureza humana. E foi nesta forma, e eivada de tais características, que a noção do primitivo Estado Natural igualitário foi adoptada pelos Doutores da Igreja e incorporada na teoria política.

Na patrística e no pensamento medieval

Pelo menos no século III d.C. a doutrina cristã tinha já assimilado da tão influente filosofia do estoicismo a noção de um Estado Natural igualitário irremediavelmente perdido. E embora fosse praticamente impossível falar de organização social e económica no Jardim do Éden, os teólogos ortodoxos aprovaram, contudo, o mito greco-romano para ilustrar o dogma da Queda.

No centro da sua teoria da sociedade figurava a distinção entre Estado Natural, que se baseava na Lei Natural e directamente expressava a intenção divina, e o Estado convencional que se tinha desenvolvido e sancionado pelo costume. A maioria dos últimos Doutores concordava em que a desigualdade, a escravatura, o governo coercivo e até mesmo a propriedade privada não estavam incluídos no projecto original de Deus e que apareceram como resultado da Queda. Logo que ocorreu a Queda, desencadeou-se por sua vez um processo que tornou tais instituições indispensáveis. Corrompida pelo pecado original, a natureza humana requereu restrições impróprias de uma ordem igualitária; desigualdades de posses, condições e poder eram, pois, não somente consequências mas também remédios para o pecado. As únicas atenuantes autorizadas por tal concepção eram apenas relativas aos indivíduos e tratando somente de problemas de conduta pessoal. Que um senhor devia agir correcta e razoavelmente em relação ao seu escravo, que era tão caro a Deus como o próprio Senhor; que os ricos tivessem a obrigação moral de dar esmolas liberalmente; que um homem rico que usa os seus bens para propósitos malignos perde o direito a eles — tais eram as conclusões práticas extraídas do primitivo Estado Natural igualitário dentro dos limites da ortodoxia. Tratava-se de conclusões importantes e que influenciaram de diversos modos a vida na Cristianidade; mas elas não produziam nem tinham a intenção de produzir uma sociedade sem pobres nem ricos, nem propriedade privada.

Apesar disso, era sobretudo o ensinamento da Igreja que fazia perpetuar a ideia de que a sociedade «natural» era igualitária. Muitos dos Doutores elaboraram extensivamente o tema da primitiva igualdade da natureza humana, e fizeram-no particularmente nas suas discussões acerca da instituição da escravatura. A Igreja aceitava a escravatura e constrangia os escravos com um dever de obediência e submissão mesmo nos casos de senhores cruéis; mas isso não impedia, por exemplo, que o influente teólogo do século IV conhecido por «Ambrosiaster» lembrasse aos senhores que Deus não fez escravos e homens livres, mas sim todos livres. Na *Cidade de Deus* de Sto. Agostinho o mesmo ponto é tratado com a máxima clareza:

Assim prescreveu a ordem da natureza e assim criou Deus o homem. Pois ele disse: «que dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra». Tendo-o feito à sua imagem, um ser racional, tencionava fazê-lo senhor apenas dos seres irracionais; não o homem acima do homem, mas o homem acima dos bichos. (...)

A principal causa da servidão é o pecado, pelo qual o homem está submisso ao homem segundo os laços da sua condição. (...) Mas segundo aquela natureza pela qual Deus originalmente criou o homem ninguém é escravo tanto do homem como do pecado.

Apesar do facto da própria Igreja vir a ter um vasto número de servos, o ponto de vista expresso por Sto Agostinho permaneceu como o único ortodoxo através da Idade Média. Tal viria a ser também o julgamento dos homens de leis medievais e seculares. A opinião do famoso jurista francês Beaumanoir, no século XIII, pode ser considerada como representante da opinião normal dos pensadores medievais: «Embora hoje existam vários estados de homens, é verdade que no começo todos eram livres segundo a mesmíssima liberdade; pois toda a gente sabe que descendemos de um pai e de uma mãe...»

Muitíssimo curiosa é a maneira como a doutrina católica incorporava e conservava a ideia de que todas as coisas na terra deviam pertencer comunalmente a todos os seres humanos. No século II encontramos o corpo de frases dos estóicos repetidos por S. Cipriano. As dádivas de Deus, como ele frisava, são para toda a humanidade. O dia traz luz para todos, o Sol brilha acima de tudo, a chuva cai e o vento sopra para todos, são bem comum o esplendor das estrelas e da Lua. Tal é a bênção imparcial de Deus; e um homem que quisesse imitar a justiça de Deus deveria compartilhar todos os seus haveres com os seus companheiros cristãos. Pela segunda metade do século IV esta visão tinha ganho grande aceitação por parte dos escritores cristãos. Deparamos com S. Zenão de Verona a repetir a comparação, que se tornou um lugar-comum: idealmente todos os bens deviam estar em comum «tal como o dia, o Sol, a noite, a chuva, nascer e morrer — coisas que a justiça divina distribui equitativamente por toda a humanidade sem fazer distinção entre pessoas». Mais espantosas são ainda algumas declarações do grande Bispo de Milão, Sto. Ambrósio, nas quais a tradição já formulada por Séneca encontra a sua mais valiosa expressão: «A Natureza distribuiu todas as coisas por todos os homens, para que fossem adquiridas em comum. Pois Deus ordenou todas as coisas de maneira a produzir-se alimento em comum para todos, e de forma que a terra pudesse ser possuída em comum também. Criou a Natureza um direito comum, mas o uso e o hábito criaram o direito privado...» Em apoio desta visão Sto. Ambrósio cita, como se eles fossem autoridades inteiramente concordantes, os estóicos e o Livro do Génesis. E algures ele sublinha: «O Senhor Deus desejava especialmente que a terra fosse o bem comum de todos, e que fossem providenciados frutos para todas as bocas; mas a avareza veio engendrar os direitos de propriedade».

Uma passagem a glorificar o Estado comunista de natureza, incluindo o amor livre, encontra-se no *Decretum* de Graciano, tratado que se tornou o texto básico para o estudo da lei canónica em todas as universidades e que compõe a primeira parte do *Corpus juris canonici*. A história de como ele ali apareceu é seguramente uma das mais estranhas na história das ideias. O Papa Clemente I, um dos primeiros bispos de Roma, que reinou pelos finais do século I, veio a ser considerado após a sua morte como um discípulo do próprio S. Pedro. O prestígio que isto trouxe ao seu nome resultou numa grande quantidade de

literatura apócrifa atribuída à sua pessoa. Um desses trabalhos passava por ser uma narrativa escrita por Clemente a S. Tiago, descrevendo as suas viagens com S. Pedro e culminando no «reconhecimento» dos seus pais e irmãos, de quem ele havia estado separado desde a infância. Escrito primeiro provavelmente na Síria cerca de 265 d.C. foi, no entanto, dada a esse trabalho a sua forma actual cerca de um século mais tarde. Nos *Reconhecimentos de Clemente* que chegaram até nós, o pai de Clemente aparece como um pagão com quem Pedro e Clemente debatem e a quem acabam por converter. No decorrer do argumento o pai cita as seguintes opiniões, que atribui aos «filósofos gregos» — o que seria correcto — se não tivesse em seguida tentado atribuí-las a Platão:

Pois o uso de todas as coisas que são do mundo deve ser comum a todos os homens, mas é segundo a injustiça que um homem diz que isto é seu, e que outro diz que aquilo é dele, e assim se cria a divisão entre os mortais. Em resumo, um grego muito inteligente, sabendo destas coisas serem de facto assim, diz que todas as coisas devem estar em comum entre amigos. E indubitavelmente que entre «todas as coisas» estão incluídas as esposas. Ele também diz que, tal como não se pode dividir o ar, nem o esplendor do Sol, tão-pouco as outras coisas que são dadas neste mundo para serem tidas em comum devem ser divididas, mas realmente ser tidas em comum.

Uns cinco séculos mais tarde, esta passagem adquiriu um significado inteiramente novo. Cerca de 850 d.C. o monge francês conhecido como Pseudo-Isidoro (por ter assinado os seus livros com o pseudónimo de Isidoro, Arcebispo de Sevilha) produzia falsos decretos e cânones para a célebre colecção hoje conhecida como os Falsos Decretos. A colecção abre com cinco «Epístolas do Papa Clemente», todas elas apócrifas e três delas forjadas pelo próprio Pseudo-Isidoro. Na quinta epístola, que é dirigida a S. Tiago e aos cristãos de Jerusalém, Pseudo-Isidoro incluía a passagem acima citada — contudo já não como a expressão de pagão mas como concepção do próprio Papa Clemente. E o Papa para reforçar o argumento cita *Actos IV* sobre a primeira comunidade cristã em Jerusalém:

E a multidão daqueles que acreditavam tinha um só coração e uma só alma: nenhum disse que qualquer das coisas que possuía era realmente sua; tinham antes todas as coisas em comum. (...) Nem entre eles nada havia que faltasse: pois muitos que eram proprietários de terras e casas venderam-nas, e trouxeram as receitas do que foi vendido, e depuseram-nas aos pés dos apóstolos: e foi feita uma distribuição a cada homem de acordo com a sua necessidade.

Foi nesta forma híbrida, meio cristã e meio estóica, que o argumento foi encontrado pelo fundador da ciência da Lei Canónica. Quando, por volta de 1150, Graciano veio a fazer a sua grande compilação, nunca pôs em causa — o que os seus contemporâneos também não fizeram — a dos decretos do Pseudo-Isidoro. A Quinta Epístola de genuidade Clemente, com a sua estranha afirmação de anarco-comunismo, foi incluída no *Decretum* e consequentemente adquiriu uma autoridade que se haveria de manter até ao século VI, quando finalmente foi desacreditada juntamente com o resto dos Falsos Decretos. É verdade que

Graciano acrescenta ao documento alguns comentários que tendem a restringir o seu alcance; mas algures no *Decretum* apresenta sem reserva os argumentos como se fossem mesmo seus (salvo no caso do amor livre). E nos finais da Idade Média veio a tornar-se um lugar-comum entre os canonistas e escolásticos que no primeiro estágio da sociedade, que tinha também sido o melhor dos estádios, não tinha existido uma coisa como a propriedade privada porque todas as coisas pertenciam a todo o povo.

Cerca de 1270 o Estado Natural igualitário era apresentado, pela primeira vez desde a Antiguidade, num trabalho literário. Jean de Meun, um leigo de espírito arguto, vivendo no Bairro Latino de Paris, profundamente influenciado por debates correntes na Universidade, perfeitamente versado em literatura latina, tratou o assunto com certo fôlego no seu vasto poema *Roman de la Rose*. Nenhum outro trabalho vernáculo em toda a literatura medieval foi tão popular — sobreviveram ainda umas cópias manuscritas em francês e havia numerosas traduções. Foi através do *Roman de la Rose* que uma teoria social que de longe só tinha sido familiar aos clérigos instruídos se tornou então acessível a muitos leigos. A descrição que faz Jean de Meun da Idade de Ouro e seu declínio constitui um ensaio sociológico a um tempo erudito e popular — um antegosto, com cinco séculos de avanço, da segunda parte do *Discours sur l'inégalité* de Rousseau e, tal como este, ele mesmo um documento de grande interesse para o estudante dos mitos sociais.

«Era uma vez, nos dias dos nossos primeiros pais e mães», escreve o poeta, «tal como os escritos dos Antigos dão testemunho, em que as pessoas se amavam umas às outras segundo um amor delicado e honesto, longe da cobiça e da ânsia do lucro. A bondade reinava no mundo». Naqueles dias os gostos eram simples, as pessoas alimentavam-se de frutos, nozes e ervas, bebiam apenas água, vestiam-se com peles de bichos, nada sabiam de agricultura e viviam em cavernas. Também não havia trabalho, pois a terra dava todo o alimento de que precisavam. Os amorosos abraçavam-se em camas de flores, por detrás de cortinas de folhas (para este escritor o amor livre era uma parte importante da felicidade primitiva). «Eles então dançavam e divertiam-se num doce lazer, gente calma e simples que com nada mais se preocupava a não ser viver alegremente e em camaradagem uns com os outros. Nenhum rei ou príncipe tinham ainda, como os criminosos, roubado o que pertencia aos outros. Todos eram iguais e não tinham propriedades privadas. Eles conheciam bem aquela máxima segundo a qual amor e autoridade nunca podem conviver juntos harmoniosamente. (...) E assim, amigo, os Antigos faziam companhia uns aos outros, livres de quaisquer compromissos ou constrangimentos, em paz e decentemente; e eles não desistiam da sua liberdade nem a troco de todo o ouro da Arábia e da Frígia...».

Desafortunadamente este feliz estado de coisas foi extinto pelo surgimento dum exército de vícios — mentira, orgulho, cobiça, inveja e tantos outros. A sua primeira obra foi lançar a pobreza e a sua filha rapina ao redor da terra, que por tanto tempo as ignorara. E prossegue:

esses demónios doidas de raiva e inveja por verem os seres humanos felizes, invadiram toda a terra, semeando discórdia, cizânia, desentendimentos e processos judiciais, rixas, disputas, guerras, calúnias, ódio e rancor. Como eles estavam enfeiti-

cados pelo ouro, arrasaram a terra, arrancaram das suas entranhas os tesouros escondidos, os metais e as pedras preciosas. A avareza e a cobiça instalaram no coração humano a paixão de acumular bens. A cobiça produz dinheiro e a avareza tranca-o — pobre criatura que ela é, nunca o há-de gastar mas sim deixá-lo aos seus herdeiros e testamentários que o hão-de guardar e administrar a menos que um desaire deite tudo a perder.

A medida que a humanidade se tornava presa desta quadrilha, ia abandonando o seu primeiro modo de vida. E os homens foram presa do mal; tornaram-se falsos e vigaristas; agarraram-se à propriedade, dividiram o solo e assim fazendo traçaram fronteiras, e muitas vezes ao estabelecerem essas fronteiras pelejaram e saquearam quanto puderam uns dos outros; aos mais fortes cabia o maior pedaço...

Por fim, a anarquia tornou-se tão intolerável que os homens tiveram de eleger alguém que restaurasse e mantivesse a ordem. Escolheram «um grande vilão, o mais sólido, o mais possante que puderam encontrar; e fizeram-no então príncipe e senhor». Porém, ele precisava de ajuda e por isso instituíram-se soldos e impostos para sustentar o aparelho coercivo; estava-se então no começo do poder real. Cunhava-se moeda e manufacturavam-se armas.

e ao mesmo tempo os homens fortificavam cidades e castelos e construíam grandes palácios recheados de esculturas, pois aqueles que detinham riquezas tinham muito medo que lhas tirassem, quer à força quer por roubo. Então esses homens infelizes passaram a merecer ainda mais pena, pois não mais conheceram segurança a partir do dia em que, dominados pela cobiça, tomaram para si mesmos aquilo que previamente tinha sido comum a todos, tal como o ar e o Sol.

Tais eram os ideais igualitários e comunistas que foram reconhecidos por muitas almas pensantes na Europa medieval. E não se pode dizer que não tivesse sido feita nenhuma tentativa para traduzi-los para a realidade. A própria Igreja sustentava firmemente que uma vida comunal em pobreza voluntária era «o mais perfeito dos caminhos»; só que insistia que num mundo corrupto, trabalhar-se debaixo das consequências da Queda, equivalia a um ideal que só poderia e deveria ser adoptado por uma elite. Entre o clero, esta atitude encontrou uma expressão institucionalizada nas ordens de monges e freiras. Era uma atitude que atraía também a muitos dos leigos, especialmente aquando da revitalização do comércio, em que uma nova prosperidade surgiu e se expandiu a civilização urbana. Desde o século XI em diante podia-se encontrar em todas as partes mais desenvolvidas e populosas da Europa grupos de gente leiga vivendo em comunidades quase monásticas e mantendo toda a propriedade em comum; umas vezes com o apoio da Igreja, outras não. Para tais comunidades, havia um modelo oferecido pela descrição em Actos IV da primeira comunidade cristã de Jerusalém. Tal exemplo — que, como já vimos, tinha sido citado pelo Pseudo-Isidoro na forjada epístola de Clemente — adquiriu imenso prestígio; pois não se podia saber até onde S. Lucas teria deixado a sua imaginação dominar o seu sentido do facto histórico.

Mas imitar esta versão imaginária da Igreja primitiva não equivale ainda a restaurar, ou mesmo tentar restituir, a perdida Idade de Ouro da humanidade que tinha sido retratada para o mundo antigo por Séneca e para a Europa medieval por Jean de Meun. E mesmo as seitas heréticas que floresceram do século XII em diante eram de uma maneira geral menos afectas a «nivelamentos» sociais e económicos do que mui-

tas vezes se julgou; nem os Cátaros nem os Waldesianos, por exemplo, mostravam muito interesse no assunto. Até quase ao final do século XIV parece que apenas alguns sectários obscuros, tais como certos adeptos do Livre-Espírito, tentaram evocar o Estado Natural igualitário das profundezas do passado e projectá-lo no futuro. Mas embora poucos a tivessem podido empreender, esta tentativa de recriar a Idade de Ouro não foi desprovida de importância. Ela engendrou uma doutrina que se tornou um mito revolucionário ao ser apresentada aos pobres turbulentos associada às quimeras da escatologia popular.

CAPÍTULO 11

O MILÉNIO IGUALITÁRIO I

Notas à margem da Revolta Camponesa na Inglaterra

Quando é que as pessoas deixaram de pensar numa sociedade sem distinções de condição ou de bens simplesmente como uma Idade de Ouro irrecuperavelmente perdida num passado distante, e em vez disso começaram a pensá-la como algo premeditado para um futuro imediato? Tanto quanto se pode avaliar a partir das fontes disponíveis, esse novo mito social eclodiu nos turbulentos anos à volta de 1380. Talvez tivesse ganho forma primeiro nas cidades da Flandres e do Norte da França, que então eram varriadas por uma onda de violência insurreccional; mas apesar disso ter sido algumas vezes sugerido, de facto não foi ainda provado. Quando, por outro lado, se examinam, nas crónicas relativas à Revolta Camponesa de 1381, na Inglaterra, as declarações atribuídas ao célebre John Ball depara-se então o mito — inesperado mas inconfundível — sob as aparências.

Isto não quer dizer que a maioria dos insurrectos estivesse apreciavelmente influenciada pelo mito. A maioria dos camponeses e dos artesãos urbanos que o assumiam parece ter estado quase exclusivamente relacionada com objectivos limitados e realistas. Naqueles tempos o elo entre um senhor e os seus camponeses perdeu todo o carácter paternal que alguma vez tinha possuído; e os camponeses não viam razão para pagar pesados tributos e serviços a um senhor que já não era seu protector. Além disso, desde a Peste Negra deu-se uma redução crónica do trabalho, do qual a gente comum beneficiou grandemente mas não tanto como teria gostado de beneficiar. Da mesma maneira, camponeses e artesãos provocaram muita agitação devida às restrições legais — notoriamente aquelas que se incorporavam no Estatuto dos Trabalhadores — que os impedia de explorar ao máximo a força da sua posição económica. O descontentamento gerado por estes agravos constantes foi mais tarde exacerbado pelo desgo-
verno da guerra com a França e o lançamento de um imposto individual particularmente pesado. Todavia, por mais ressentido e irado que o povo miúdo se sentisse, quando a revolta estalou os seus objectivos eram rigorosamente práticos. O foral de liberdade outorgado pelo Rei em Mile End (mais tarde anulado) reflecte com bastante precisão aqueles objectivos: assegurar o resgate dos impostos senhoriais sobre empréstimos, a substituição da

vassalagem pelo trabalho assalariado, a remoção de restrições de livre compra e venda. Absolutamente nada se sugere neste programa a respeito de qualquer restauração iminente de um Estado Natural igualitário. Mas isto não quer dizer que tal quimera não andasse na ideia dos insurrectos.

Numa célebre passagem, Froissart apresenta o que se supõe ser um sermão típico de John Ball:

E se todos nós descendemos de um mesmo pai e de uma mesma mãe, Adão e Eva, como podem então os senhores afirmar e provar que eles são mais senhores do que nós — salvo que eles nos obrigam a cavar e cultivar o solo para depois virem esbanjar o que produzimos? Eles vestem-se com veludo e cetim, adornam-se com peles de esquilo, enquanto nós nos cobrimos com tecidos pobres. Eles têm vinhos, especiarias e pão fino, ao passo que nós apenas temos centeio, farinha estragada e palha, e só água para beber. Eles possuem lindas residências e feudos, enquanto para nós há trabalho e tribulação, sempre nos campos debaixo da chuva e da neve. Mas é de nós e do nosso trabalho que provém tudo aquilo que mantém a pompa deles.

Para este estado de coisas o pregador prescreve um remédio drástico: «Bom povo, a vida não pode ir bem nem nunca irá na Inglaterra até que todas as coisas sejam tidas em comum e não mais existam vilões nem nobres, e sim sejamos todos da mesma condição».

O cronista inglês, Thomas Walsingham, monge de St. Albans, fornece também um relato daquele sermão que se diz que Ball pregou aos rebeldes instalados em Blackheath, num texto que já então era um provérbio tradicional e cuja fama chegou aos nossos dias:

Quando Adão cavava e Eva fiava,
Quem era o cavalheiro então?

Segundo Walsingham, o argumento de Ball era que no princípio todos os seres humanos tinham sido criados livres e iguais. Foram então homens perversos que, através de opressão injusta, primeiro introduziram a servidão, contra a vontade de Deus. Mas chegava então a ocasião por Deus dada em que as gentes simples podiam, caso de facto o quisessem, lançar fora o jugo com que tinham nascido e conquistar a liberdade pela qual elas sempre tinham suspirado. Por isso, elas deviam ter bom coração e comportar-se como aquele agricultor sensato das Escrituras que recolheu o trigo no seu celeiro, mas que arrancou e queimou primeiro o joio que quase tinha estragado o bom cereal; pois o tempo da ceifa tinha chegado. O joio eram os grandes senhores, os juizes e os advogados. Todos esses deviam ser exterminados, e também todos aqueles que pudessem ser perigosos para a comunidade no futuro. Assim, desde que os grandes fossem eliminados, os homens poderiam então desfrutar uma liberdade, posição social e poder iguais.

Embora não haja meio de saber se sermões como estes foram realmente pregados por John Ball, há, no entanto, motivos para se crer que os ensinamentos que eles religiosamente guardaram eram então realmente difundidos por ocasião da revolta. A doutrina do primitivo Estado Natural igualitário certamente que era bastante familiar na Inglaterra. No *Dialogue of Dives and Pauper*, que foi escrito na primeira década do século XIV, lemos que «pela lei da natureza e pela lei de Deus todas as coisas são comuns»; e a questão é frisada por uma referência às autoridades em vigor, à espúria Quinta Epístola de Clemente e a Actos IV. Pregadores perfeitamente ortodoxos invocavam Sto. Ambrósio para o mesmo efeito:

«Comum a todos, ricos e pobres, foi a terra feita. Porque havemos de ser intimidados? A bondade não conhece os ricos, que obrigam todos os homens a ser pobres...» Num estilo académico, a mesma ideia foi debatida por Wyclif no tratado *De civili dominio* que compôs em Oxford em 1374. Ali era demonstrado que o domínio exercido pelo iníquos era mera usurpação em oposição aos primeiros princípios da lei incompatível com o propósito divino; enquanto os justos, que renunciavam ao culto dos senhores pelo amor de Cristo, obtinham em troca o completo domínio do universo, como não fora sequer desfrutado pelos nossos primeiros pais antes da Queda. E Wyclif prosseguia nas suas variações daquele tema que já tinha sido desenvolvido por tantos escolásticos desde os dias de Graciano:

Primeiramente, que todas as boas coisas de Deus sejam em comum. Segue-se a prova disto: cada homem deve estar num estado de graça; se o homem está num estado de graça, ele é senhor do mundo e de tudo o que ele contém; segue-se que cada homem deve ser senhor do mundo inteiro. Mas sendo eles em tão grande número, isto não acontecerá enquanto todos eles não possuírem todas as coisas em comum: daí todas as coisas deverem ser em comum.

Wyclif certamente que nunca pretendeu que a sua teoria fosse aplicada na prática à sociedade secular. Ele disse-o uma vez, e fê-lo uma única vez, e por sinal em latim; e ainda que posteriormente o atenuasse ao acrescentar que na vida prática os justos teriam de conformar-se com desigualdades e injustiças e deixar os injustos na posse das suas coisas e detentores do poder. Se nos seus ataques às propriedades e ao mundanismo do clero, Wyclif foi fulminantemente sincero, os seus comentários acerca da posse comunal de todas as coisas não eram senão um exercício de lógica formal. Contudo, quando abstraídos do seu contexto escolástico e feito o desconto das suas cláusulas limitadoras, esses mesmos comentários pouco se distinguem do anarquismo místico do Livre-Espírito. Seria surpreendente que entre os inúmeros estudantes de todas as espécies e classes que se congregavam em Oxford não tivesse havido nenhum que arrebatasse tais ideias e as apregoasse, simplificadas em lemas de propaganda. E realmente Langland, ao escrever em plena manhã da grande revolta, explicou em *Piers Plowman* como as especulações relativas ao Estado Natural penetraram desde as universidades até ao povo miúdo, e com que efeitos:

Que a inveja ouça isto; mandou frades para a escola,
Aprender Lógica e Leis, e também contemplação,
E a pregar aos homens de Platão, e a provar por Séneca,
Que todas as coisas sob o céu devem ser tidas em comum.
Mente, tão certo quanto eu estar vivo, quem aos simples prega,
Pois Deus fez uma lei para os homens, e Moisés a ensinou:
Tu não cobiçarás nunca o que pertence ao teu vizinho.

Nesta altura da sua longa história a quimera do Estado Natural igualitário ainda não tinha actuado como um mito social dinâmico; e não viria a fazê-lo se não tivesse sido reforçada por uma crítica social numa espécie mais pessoal e apaixonada. Na sua fascinante descrição dos sermões medievais o falecido professor G. R. Owst mostrou como os pró-

prios padres mais ortodoxos, embora criticando vigorosamente os pecados de todas as classes da comunidade, reservavam, no entanto, a sua crítica mais violenta para os ricos e poderosos. De um significado particular se reveste a interpretação do Juízo Final como o dia da vingança dos pobres — uma interpretação à qual, desenvolvida e elaborada a partir do século XIII, foi dada expressão magistral pelo chanceler de Cambridge, John Bromyard, no seu guia para padres. O seguinte extracto da tradução do sumário de Owst dará uma certa ideia do poder emocional do argumento de Bromyard:

A esquerda, perante o trono do supremo Juiz, ficam os senhores severos, que saquearam o povo de Deus com penas dolorosas, multas e exações. (...) os perversos eclesiásticos que falharam em alimentar os pobres com os bens de Cristo e Seus pobres, os usurários e os falsos negociantes (...) que desapontaram os membros de Cristo (...). Entre os justos, no lado direito, estão muitos daqueles que foram «afligidos, espoliados e oprimidos pelos atrás mencionados praticantes do mal». Depois os oprimidos lançam uma destemida acusação contra os seus opressores na presença divina.

E com intrepidez eles apresentarão a sua queixa perante Deus e exigirão justiça, falando com Cristo o juiz, e recitando cada um por sua vez a injúria que especialmente sofreu. (...) «As nossas obras e bens (...) eles levaram, para saciar a sua cobiça. Eles afligiram-nos com fome e trabalhos para viverem requintadamente à custa do nosso trabalho e bens. Nós trabalhamos tanto e tivemos uma vida tão árdua que nem para meio ano chegava o pouco que possuíamos, só pão, farelo e água. Pior ainda, morríamos de fome. E eles serviam-se três ou quatro vezes dos nossos bens. (...) Passámos fome e sede e sofremos frio e nudez. E aqueles bandidos que ali estão nada nos deram quando estávamos em carência, nem nos alimentaram nem nos vestiram com aquilo que produzíamos. Mas esses poderosos, depravados, esses glutões, esses bêbados alimentaram e vestiram os seus cães, cavalos, macacos e prostitutas, enquanto nos deixavam definharem em carência...

O bom Deus, supremo juiz, a partida não foi nada justa para nós. A sadiade deles era a nossa fome; o lazer deles era a nossa miséria; os seus torneios e duelos eram os nossos tormentos. (...) As suas festas, delitos, pompas, vaidades, excessos e superfluidades eram os nossos jejuns, castigos, carências, calamidades e espoliações. As risadas e canções das suas danças eram a nossa zombaria, os nossos murmúrios e os nossos protestos. Eles costumavam cantar — “Muito bem! Muito bem!” — e nós gemíamos entre dentes — “Ai de nós!” (...).

«Sem dúvidas», acrescenta Bromyard, «o justo Juiz fará justiça a esses clamores». Tão terrível como a acusação dos defraudados, será o destino dos opressores: «Muitos dos que aqui na Terra eram chamados de nobres hão-de passar a maior da vergonha no banco dos réus (...).

É desnecessário afirmar-se que o propósito de um sermão como este não era incitar a uma revolta social. Quando dirigido aos ricos, significava uma exortação a um trato justo e misericordioso com os pobres e para que dessem escolas generosamente; quando dirigido aos pobres, destinava-se não a incitar mas pelo contrário a pacificar e a consolar. Contudo, esta representação do Dia do Julgamento expressa toda a queixa dos pequenos contra os «grandes» — além de a representar como uma parte do grande drama escatológico. E tudo o que faltava para transformar tal profecia numa propaganda revolucionária da mais explosiva era fazer aproximar o Dia do Julgamento — mostrá-lo, não como reservado para um futuro remoto e indefinido, mas sim mesmo ao alcance da mão. Isso

acontece precisamente no sermão que Walsingham atribui a John Ball. E para apreciarmos todo o significado desse sermão só temos de reparar no contexto escritural da parábola do trigo e do joio — um contexto que, disso podemos estar seguros, teria feito qualquer audiência medieval dar saltos. Pois, interpretada por Cristo para os Discípulos, a parábola constitui uma profecia escatológica, tratando das prodigiosas convulsões dos Últimos Dias:

Aquele que semeia a boa semente é o filho do Homem; o campo é o mundo; a boa semente são os filhos do reino; o joio são os filhos do maligno e o inimigo que a semeou é o diabo; a ceifa é o fim do mundo; e os ceifeiros são os anjos.

Assim, pois, como o joio é colhido e queimado no fogo, assim será no fim do mundo. O Filho do Homem enviará os Seus anjos que hão-de tirar do seu reino todos os escandalosos e todos quantos praticam a iniquidade; e lançá-los-ão na fogueira ardente; ali haverá choro e ranger de dentes. Então os justos resplandecerão como Sol, no reino do seu Pai. Aquele que tem ouvidos, que ouça!

Ao proclamar-se que esta profecia estava então a ponto de ser cumprida, e que o tempo da ceifa anunciado por Deus tinha chegado por fim, o sermão com efeito intimidava a gente simples, os filhos do Reino, a corroborar a aniquilação dos poderes demoníacos que havia de preceder o Milénio. E nessas trovas crípticas atribuídas a Ball — mas que, não menos que os sermões, devem ser antes consideradas de autoria desconhecida — o simbolismo usado em *Piers Plowman* é adaptado para transmitir a mesma mensagem revolucionária. Também podemos aqui reconhecer a mesma expectativa impaciente de uma derradeira batalha a ser travada entre os pobres, considerados as hostes de Deus, e os seus opressores, vistos como as fileiras de Satã. Com esta batalha o mundo será limpo do pecado e especialmente de pecados tais como a *Avoritia* e a *Luxuria*, tradicionalmente atribuídos aos ricos; «a verdade fechada com um cadeado» será libertada; «o verdadeiro amor que era tão bom» será restaurado no mundo. É a aurora do Milénio, mas de um Milénio que não está apenas para ser o Reino dos Santos predito pela escatologia tradicional mas também um recriar do primitivo Estado Natural igualitário, uma segunda Idade do Ouro. Mas os versos insistem que tal está também determinado para acontecer agora, neste preciso momento: «Deus dá alívio, pois é agora o tempo».

Tem sido geralmente admitido que as três grandes revoltas camponesas no século XIV — a revolta na Flandres Marítima entre 1323 e 1328, a *Jacquerie* de 1358 e o levantamento inglês de 1381 — foram todas elas orientadas exclusivamente por objectivos restritos de natureza social e política. Na realidade, isto não é tão verdade para a revolta inglesa como para as suas precursoras no continente. Embora também na Inglaterra a maioria dos insurgidos fosse simplesmente movida por razões de queixa, exigindo reformas específicas, não faltaram também as esperanças e aspirações milenárias, ao que parece. E de um ponto de vista sociológico isto não é de modo algum surpreendente. Uma grande parte da revolta inglesa foi desempenhada pelo baixo clero e especialmente por apóstatas e irregulares do tipo de John Ball; e, tal como já vimos, tais homens estavam sempre ansiosos por assumir o papel de profetas divinamente inspirados, encarregados da missão de guiar a humanidade através das convulsões predestinadas dos Últimos Dias. E ao mesmo tempo é muito peculiar desta revolta o facto de ela ser tanto rural como urbana.

Impelidos, ao que parece, pela sua fé na benevolência e onipotência do Rei, os camponeses de Kent e Essex marcharam sobre Londres; mas quando ali chegaram a população da cidade também apareceu, evitando que os portões fossem fechados contra as hordas recém-chegadas e juntando as suas forças às dos rebeldes. E isto certamente que modificou o carácter da revolta.

Foi sem dúvida com bom motivo que Froissart salientou que os seguidores mais entusiásticos de Ball se encontravam entre londrinos «invejosos dos ricos e da nobreza». Naquele tempo existia um submundo em Londres tal como desde há muito havia nas cidades da França, Alemanha e Países Baixos: trabalhadores artistas que se encontravam excluídos das guildas e ao mesmo tempo proibidos de formar as suas próprias organizações; trabalhadores pouco habilitados, soldados cansados e desertores; um excedente populacional de pedintes e desempregados — de facto um autêntico submundo vivendo em grande miséria e estando perpetuamente prestes a morrer de fome, e constantemente excedidos pelo afluir dos vilões da província. Num tal ambiente, em que *prophetae* fanáticos se misturavam com os pobres desesperados e desorientados totalmente à margem da sociedade, uma sublevação que já então abalava toda a estrutura social do país preparava-se para se fazer sentir com força cataclísmica e produzir repercussões da mais extrema violência. Devia ter realmente parecido que todas as coisas iam ser refeitas de novo, que todas as normas sociais iam dissolver-se e todas as barreiras entrar em colapso. De facto pode-se a título experimental sugerir que as perspectivas milenaristas ficaram muito aquém de alguns dos surpreendentes subprodutos da revolta: o incêndio do palácio de Savoy e a destruição de todos os seus tesouros por londrinos que não haveriam de levar o que quer que fosse para seu proveito; as obviamente inconcretizáveis exigências apresentadas ao Rei em Smithfield; e talvez também a opinião de Jack Straw (isto supondo que ele de facto a emitiu) de que no final os magnatas e todo o clero excepto alguns dos Mendicantes teriam de ser executados.

Certamente que se tratava de uma situação na qual teria sido bastante fácil proclamar e acreditar que o caminho estava aberto para um Milénio igualitário, mesmo comunista. E era precisamente uma situação como esta que estava para eclodir de novo, e numa escala mais ampla, quando quarenta anos mais tarde estalou a revolução hussita na Boémia.

O Apocalipse Taborita

Embora quanto a composição étnica e língua fosse esmagadoramente eslavo, o Estado boémio tinha sido durante muitos séculos mais propriamente incluído na esfera da civilização europeia ocidental do que na oriental. A sua cristandade era latina e não grega: politicamente, fazia parte do Sacro Império Romano. A monarquia boémia existiu sem interrupção desde 1200; na segunda metade do século xiv o Rei da Boémia exibía tanto a coroa germânica como a imperial. Nessa altura, era a Boémia ao mesmo tempo o principal eleitorado do Império e o local da principal universidade — a de Praga, fundada em 1348-1349; e ela dominava efectivamente tanto a vida política como cultural da Europa Central. Tal posição foi perdida nos primeiros anos do século xv, quando o Rei boémio Venceslau iv foi deposto do trono imperial e a Universidade, de internacional,

passou a ser puramente checa. Mas durante esses mesmos anos a Boémia tornou-se o centro de um movimento religioso de uma tal força explosiva que causou profundos abalos em toda a Europa por várias décadas.

Não houve parte na Europa em que as usuais críticas pudessem ter sido lançadas contra a Igreja com maior convicção do que na Boémia. O domínio da Igreja era enorme — metade de toda a terra constituía propriedade eclesiástica; muitos dos clérigos, e especialmente os grandes prelados, decisivamente que viviam vidas mundanas; ao passo que a cúria andava a interferir constantemente nos assuntos internos do país e também a extrair daí grandes proveitos financeiros. Para além disso, a costumeira mordacidade dos leigos contra o clero era poderosamente reforçada pelo sentimento nacional. Desde o século xii houve sempre na Boémia uma minoria substancial de ascendência germânica falando um dialecto germânico e perseverando resolutamente o seu carácter germânico, e essa gente era particularmente numerosa entre o alto clero. Os agravos dos Checos contra o clero aliviavam-se aos seus agravos contra uma minoria estrangeira.

Nos anos de 1360 um reformador asceta chamado João Milč de Kroměříž conquistou grande influência em Praga. Ele estava muito relacionado com o Anticristo, pensando primeiramente tratar-se de um indivíduo mas mais tarde passou a identificá-lo com a própria corrupção no seio da Igreja. O facto da Igreja ser manifestamente corrupta significava que o reino do Anticristo já tinha começado, e que o Fim estava à porta. Mas como preparação para o Fim era preciso derrotar o Anticristo — significando que o clero precisava de aprender a viver em pobreza; enquanto os leigos, por sua vez, precisavam livrar-se da «usura». Ainda mais influente que Milč foi o seu discípulo Mateus de Janov, que era activo cerca de 1390. Ele preocupava-se também com a ideia do Anticristo, interpretado metaforicamente em referência àqueles que punham o amor próprio e o amor ao mundo acima do amor a Cristo. E mais ainda que Milč, ele estava impressionado com o poder esmagador do Anticristo; aos seus olhos o tempo presente estava inteiramente dominado pelo Anticristo — eram prova disso o mundanismo dos padres e dos monges, e acima de tudo o escândalo do Grande Cisma. Evidentemente que o triunfo verdadeiro de Cristo estava assegurado; mas era tarefa de todos os verdadeiros cristãos para tal se prepararem. Eles poderiam fazê-lo, por um lado, voltando aos preceitos enunciados na Bíblia e, por outro, através da comunhão diária. A Eucaristia, insistia Mateus, era o alimento espiritual cristão e indispensável; e ele deveria ser tão abundante e tão frequente para os leigos como para os padres. O corpo do Anticristo compreendia sobretudo os falsos padres — e porque haveriam esses membros do Anticristo gozar do íntimo contacto com Cristo bem mais do que a maioria dos cristãos? Na mente de Janov a Eucaristia ocupava, pela primeira vez, o lugar de destaque que haveria de conquistar mais tarde no movimento hussita em geral.

A exigência de reforma iniciada por João Milč e Mateus de Janov foi adoptada por outros padres e mais tarde estimulada pelo ensinamento e exemplo de Wyclif, cujos trabalhos passaram a ser conhecidos na Boémia a partir de 1380. Ao virar do século a reforma foi retomada por João Hus — ele mesmo um admirador ardente de Wyclif — que lhe deu tão viva voz que o significado do movimento deixou de ser meramente local e passou a ser tão amplo como a própria cristandade latina. Como os seus precursores, Hus era um pregador muito popular cujo tema favorito era

a corrupção e o mundanismo do clero. Porém, uma combinação de dons absolutamente fora do comum fez dele simultaneamente o reitor da Universidade, o líder espiritual da gente simples e uma figura influente na própria corte; e isto deu grande peso aos seus protestos. Também levou os seus protestos mais longe que qualquer dos seus precursores; pois quando o Papa João XXIII (*) enviou emissários a Praga para pregarem uma «cruzada» contra o seu inimigo político, o Rei de Nápoles, e concederem indulgências a todos aqueles que contribuíssem com dinheiro para a causa, Hus revoltou-se contra as ordens papais. Tal como Wyclif antes dele, proclamou que quando os decretos papais vão contra a lei de Cristo expressa nas Escrituras, os fiéis não devem obedecer-lhe; e lançou contra a venda de indulgências uma campanha que atingiu um clamor nacional.

Nunca extremista ou rebelde, Hus ofendia apenas por recusar obediência cega aos seus superiores eclesiásticos; mas tanto bastou para lhe custar a vida. Excomungado em 1412, foi intimado em 1414 a aparecer perante o Concílio Ecuménico então instalado em Constança; e, desastrosamente confiando num salvo-conduto do imperador Sigismundo, obedeceu à convocatória. A sua intenção era persuadir o Concílio com o argumento de que a Igreja estava verdadeiramente a precisar de uma reforma fundamental. Acabou por ser detido e, recusando retractar-se, queimado na qualidade de herético. O âmago da sua «heresia» consistia na sua reclamação de que o papado não era uma instituição divina mas sim humana, que não o Papa mas sim Cristo era a verdadeira cabeça da Igreja e que um papa sendo incapaz devia ser deposto. Bastante ironicamente, o Concílio que o condenou teve de depor o Papa João XXIII por simonia, assassinato, sodomia e fornicação.

A notícia da execução de Hus transformou a inquietação na Boémia numa reforma nacional. Pela primeira vez — um século antes de Lutero — uma nação desafiava a autoridade da Igreja enquanto representada pelo Papa e pelo Concílio. Durante os anos de 1415-1418 a reforma estabelecia-se através da Boémia, com a aprovação e o apoio dos mais importantes barões checos e do Rei Venceslau. Com efeito, a hierarquia da Igreja existente foi em grande parte substituída por uma igreja nacional, já não controlada por Roma mas sob a protecção dos poderes seculares da Boémia. Ao mesmo tempo, por insistência de um antigo discípulo de Hus, Jakoubek de Stržbro, foi decidido que dali em diante os leigos passariam a receber a Santa Comunhão nas duas substâncias em vez de — como tinha sido costume durante a alta Idade Média — receberem apenas o pão.

Estas eram mudanças de grande alcance, mas em si mesmas não constituíam um corte formal com a Igreja de Roma; antes pelo contrário, foram concebidas como reformas através das quais se esperava conquistar integralmente a Igreja. Caso Roma, ou o Concílio de Constança, tivessem concordado com este programa, a nobreza checa, os mestres da Universidade, e muitas das gentes simples teriam ficado satisfeitos; mas tal não ocorreu. Em 1419 o Rei Venceslau, pressionado pelo Imperador Sigismundo (seu irmão) e pelo Papa Martinho V, inverteu a sua política e abandonou a causa hussita. Foi restringida a propaganda

(*) Não se reconhece João XXIII (1410-1415) como um papa legítimo, daí que o falecido Papa João fosse também XXIII (N. do A.).

hussita, e mesmo o utraquismo (assim se chamava à comunhão nas duas substâncias) era olhado com desfavor. Na parte da Praga conhecida como a Nova Cidade, o povo miúdo, inspirado por um antigo monge e hussita ardente chamado Zelivsky, tornou-se cada vez mais rebelde; e quando, em Julho de 1418, Venceslau afastou todos os conselheiros hussitas do governo da Nova Cidade, a população apareceu, invadiu o paço e atirou os novos conselheiros pelas janelas.

Esta tentativa fracassada para suprimir o movimento hussita reforçou grandemente as tendências radicais dentro do movimento. Desde os seus primórdios, o movimento incluía pessoas com objectivos que iam muito além dos da nobreza e dos mestres da Universidade. A maior parte desses radicais pertencia à camada baixa da população; incluindo tecelões e outros trabalhadores têxteis, alfaiates, cervejeiros, ferreiros — de facto trabalhadores manuais de vários mistérios. O papel desempenhado por essas pessoas era tão surpreendente que os polémicos católicos puderam mesmo alegar que todo o movimento hussita tinha desde o seu começo sido financiado pelos artesãos das guildas. Teria sido mais verdadeiro afirmar-se que a convulsão geral através da Boémia encorajava a revolta social entre os artesões; e isto verificava-se particularmente no caso de Praga.

Economicamente bastante bem situados, os artesões da capital não dispunham de qualquer influência na administração municipal, que estava inteiramente nas mãos das grandes famílias aristocratas — a maior parte visceralmente anti-hussitas e muitas delas alemãs. Esta situação foi subitamente transformada pelo despertar de Julho de 1419. O sucesso da insurreição incrementou enormemente o poder das guildas e deu-lhes o domínio efectivo da administração. Os artesãos expulsaram grande número de católicos, apropriando-se das suas casas e propriedades e também de muitos dos seus ofícios e privilégios. Mais ainda, os mosteiros foram expropriados e muitos dos seus bens passaram para a cidade de Praga; e isto também, embora indirectamente, beneficiou os artesãos. Embora a Nova Cidade não fosse mais igualitária sob a orientação das guildas do que tinha sido sob a tutela dos patrícios, o facto de ser controlada por artesãos fez da mesma um centro de influência radical.

Mas se eram as guildas que organizavam e dirigiam o movimento radical em Praga, as suas fileiras provinham principalmente não dos artesãos experientes mas sim do mais baixo estrato da população — a massa heterogênea dos assalariados, trabalhadores sem qualificação, servos aprendizes, pedintes, prostitutas e criminosos. Mas no auge da sua prosperidade no século XIV, a capital tinha tido uma vasta população de moradores de tugúrios extremamente pobres; e os trinta ou quarenta anos que precederam a revolução hussita tinham assistido a um grande aumento desse tipo de pessoas e a uma grave deterioração das suas condições. Naquele tempo a Boémia sofria de excesso de população; e como sempre, o excedente populacional derivava das áreas rurais para as cidades e particularmente para a capital. Mas a Boémia não tinha indústria de exportação que fosse capaz de absorver essa gente, de maneira que muitos deles só iam aumentar o número dos desempregados. E mesmo aqueles que encontravam alguma espécie de trabalho não especializado continuavam ainda numa situação desesperada; pois enquanto os salários se mantinham iguais aos de 1380, o valor da moeda baixou com a inflação e os preços subiam implacavelmente. Cerca de 1420 a grande maioria da população de Praga, que orçava entre 30 000

e 40 000 almas, parecia viver — ou morrer — de salários de fome. A ala radical do movimento hussita foi vastamente recrutada nesse proletariado desvalido.

O radicalismo também encontrou apoio maciço da parte do campesinato. A maior parte da população rural tinha durante muito tempo dependido dos senhores, eclesiásticos ou leigos, que detinham a terra. Porém, graças grandemente ao sistema de ocupação da terra introduzido pelos colonos alemães e desenvolvido entre o campesinato checo, a dependência do camponês em relação ao seu senhor não era absoluta. Rendas e impostos eram fixados com precisão; os arrendamentos eram hereditários e por isso proporcionavam muita segurança; e até por vezes os arrendamentos podiam ser vendidos pelos caseiros, de tal sorte que muitos camponeses gozavam de uma certa liberdade de movimento. O incremento do poder real no século XIV ainda impediu mais a exploração do povo pela nobreza; em 1356 uma lei veio dar aos camponeses o direito de processarem os seus senhores nos tribunais territoriais. Os nobres protestaram contra tais restrições; e no início do século XV foi feito um certo esforço para destituir os camponeses dos seus direitos tradicionais e forçá-los a uma posição de dependência total. Através da manipulação da lei muitos camponeses foram perdendo gradualmente o direito de legar os campos aos herdeiros, enquanto iam ficando cada vez mais agarrados ao solo e os seus impostos e serviços se agravavam. Parece que por ocasião do levantamento hussita o campesinato boêmio estava ciente de que a sua posição estava ameaçada. Além disso, na província também havia uma camada que nada tinha a perder: lavradores sem terra, trabalhadores das quintas e muitos elementos daquela população excedentária que não tinha lugar nem nas cidades nem no campo. Toda essa gente estava mais que disponível para apoiar qualquer movimento que propusesse trazer algum socorro e alívio.

A partir de 1419 a ala radical do movimento hussita começou a afastar-se da mais conservadora e a traçar o seu próprio caminho. Em face da nova política de perseguição do Rei Venceslau, um certo número de padres radicais começou a organizar congregações fora do sistema paroquial, em várias montanhas do Sul da Boémia. Davam a comunhão nas duas substâncias e pregavam contra os abusos da Igreja de Roma. As novas congregações logo se tornaram permanentes, aí se vivendo segundo uma imitação consciente da comunidade cristã original tal como foi retratada no Novo Testamento; estas comunidades formavam então uma sociedade em embrião completamente exterior à ordem feudal e que se esforçava por tratar dos seus assuntos com base no amor fraterno e não na força. O mais importante destes estabelecimentos ficava num monte perto do castelo de Pechyně, no rio Lužnica. Para cúmulo, o lugar era conhecido por «Monte Tabor»; pois segundo uma tradição que remonta ao século IV, Tabor era o nome da montanha onde Cristo predisse a sua Segunda Vinda (Marcos XIII), de onde ascendeu aos céus e onde se esperava que reaparecesse em majestade. E depressa o seu nome, com todos os seus subentendidos escatológicos, se ligou aos próprios hussitas radicais; já pelos contemporâneos eram conhecidos por taboritas, tal como são pelos historiadores actuais.

Praticamente não existiu um programa unificado dos taboritas, pois as suas aspirações eram múltiplas e confusas. Essas gentes eram movidas por uma animosidade que tanto era nacional e social, como

religiosa. O facto da maioria dos prósperos comerciantes das cidades ser além de católica ferrenha também germânica, aliado à crença largamente espalhada, se bem que errônea, do feudalismo e a servidão serem instituições tipicamente germânicas — significava que os Taboritas eram mais ferverosamente anti-alemães que os Utraquistas (assim se chamavam os hussitas mais moderados). Mas acima de tudo rejeitavam a Igreja de Roma. Os Utraquistas ficaram-se na maior parte das questões pela tradicional doutrina católica, ao passo que os Taboritas afirmavam o direito de cada indivíduo, fosse leigo ou padre, interpretar as Escrituras de acordo com os seus conhecimentos. Muitos Taboritas rejeitavam o dogma do purgatório, desprezavam orações e missas como supersticiosamente vãs, não viam nada de venerável nas imagens dos santos, tratavam muitos dos ritos da Igreja com desdém. Também recusavam fazer juramentos e protestavam contra a instituição da pena capital. E acima de tudo insistiam que só o expressamente afirmado na Sagrada Escritura devia ser considerado artigo de fé.

Tudo isto evoca aqueles heréticos de séculos anteriores e particularmente aqueles sectários estudiosos da Bíblia, os Waldesianos ou Vaudois, que de facto tinham sido bastante activos entre as classes mais pobres da Boémia. Mas também já há muito que tinha existido na Boémia, tal como noutras partes da Europa, uma tendência milenarista que tão longe estava da sóbria dissidência dos Waldesianos como da ortodoxia católica. Nos dias da Peste Negra e das maciças procissões flagelantes, o tribuno e profeta romano Rienzo predisse em Praga que uma idade de paz, harmonia e justiça, uma ordem autenticamente paradisíaca estava prestes a ser inaugurada. João Milíč e os reformadores que lhe sucederam viveram numa expectativa constante da Segunda Vinda; enquanto cerca do final do século XIV apareceram na Boémia sectários milenaristas influenciados pela doutrina do Livre-Espírito. As expectativas milenárias foram pederosamente reforçadas por uns quarenta *Pikarti* que chegaram a Praga vindos do estrangeiro em 1418. É possível que *Pikarti* significasse meramente Beghards, mas bem mais provável é que queira dizer Picards, e que estes fossem fugitivos da perseguição que então grassava em Lille e Tournai. Em qualquer dos casos, parece terem tido relações íntimas com os adeptos do Livre-Espírito, a *Homines intelligentiae* de Bruxelas. Eles denunciavam causticamente os prelados que, virando costas à injunção de Cristo de absoluta pobreza, exploravam os pobres para viverem na luxúria e no deboche. Professavam que eles, pelo contrário, eram vasos do Espírito Santo e que possuíam um conhecimento da verdade tão completo quanto o dos Apóstolos, senão mesmo o de Cristo. E na medida em que eles acreditavam ser a Igreja de Roma a Meretriz da Babilónia e o Papa o Anticristo, é evidente que se achavam na véspera do Milénio ou talvez — à semelhança da *Homines intelligentiae* — na véspera de uma Terceira e Última Idade.

A princípio, a tendência Waldesiana era dominante entre os Taboritas. Durante quase todo o ano de 1419, os Taboritas tentaram uma reforma nacional que, ao contrário da primitiva reforma hussita, implicasse um corte total com Roma. A vida religiosa, e consequentemente a vida social numa determinada extensão, da Boémia ia ao encontro do ideal Waldesiano de pobreza apostólica e pureza moral. Em Outubro e novamente em Novembro, Taboritas de toda a Boémia congregavam-se

em Praga, onde os líderes radicais tentavam conquistar os magistrados iussitas e os mestres universitários para o seu programa. Naturalmente que não foram bem sucedidos; e cedo se viram confrontados com uma oposição ainda mais implacável que aquela por que podiam esperar. O Rei Venceslau morria em Agosto, chocado pela matança dos conselheiros municipais; e os grandes nobres hussitas associaram-se aos seus companheiros católicos para assegurar a sucessão do irmão de Venceslau, o Imperador Sigismundo — e também para frustrar os planos dos radicais. Logo os magistrados de Praga se inclinaram para o lado conservador. Todos acordaram em que a comunhão utraquista devia ser preservada — mas também concordaram, ainda com mais ênfase, que os Taboritas deviam ser suprimidos. Por um período de vários meses, a partir de Novembro de 1419, os Taboritas de toda a Boémia ficaram isolados do movimento nacional e expostos a uma perseguição selvagem destinada à sua extinção. Simultaneamente, tal como se esperava, as quimeras apocalípticas e milenaristas ganharam um novo dinamismo.

Um certo número de antigos padres, conduzidos por um tal Martinho Huska — também conhecido por Loquis por causa da sua extraordinária eloquência — começou a pregar abertamente acerca da vinda da grande consumação; anunciando que tinha chegado o tempo em que todo o mal teria de ser abolido em preparação do Milénio. Eles profetizavam que entre 10 e 14 de Fevereiro de 1420 cada cidade e vila seria destruída pelo fogo, à semelhança de Sodoma. Através de toda a Cristandade a ira de Deus arrebataria todos aqueles que não fugissem depressa para «as montanhas» — que se definiam como as cinco cidades da Boémia que se tinham tornado domínio dos Taboritas. A mensagem fez-se ouvir, e nos mais baixos estratos sociais foi acolhida com grande entusiasmo. Multidões de pobres venderam os seus haveres e, encaminhando-se para aquelas cidades com as mulheres e filhos, vieram lançar dinheiro aos pés dos pregadores.

Essas gentes viam-se como a entrar para a batalha final contra o Anticristo e as suas hostes. Isto ressaltava com bastante clareza de uma carta aberta distribuída naquela altura: «Há cinco destas cidades, que não vão negociar com o Anticristo nem render-se a ele». E uma canção taborita contemporânea também marcava o ponto: «Que os fiéis exultem em Deus! Honrem-no e louvem-no, pois ele concedeu a graça de nos preservar e nos libertar do mau Anticristo e do seu astuto exército...» Nas grandes aflições que desciam sobre eles, os milenaristas reconheciam as «tribulações messiânicas» há muito esperadas; e a convicção dotou-os de uma nova militância. Não mais conformados em esperar uma destruição dos ímpios por milagre, os pregadores exortaram os fiéis a encarregarem-se eles mesmos da necessária purificação da terra. Um deles, um licenciado da Universidade de Praga chamado João Capek, escreveu um panfleto do qual se diz ter estado «mais cheio de sangue que um tanque pode estar de água» e em que ele demonstrava, com a ajuda de algumas citações do Velho Testamento, que era um dever inevitável para os Eleitos terem de matar em nome do Senhor. O trabalho serviu de arsenal polémico para outros pregadores, que usaram os seus argumentos para impulsionar as suas audiências para massacres. Não há piedade, declaravam eles, para os pecadores, pois todos os pecadores são inimigos de Cristo. «Maldito seja o homem que impede a sua espada de derramar o sangue dos inimigos de Cristo. Todo o crente

deve lavar as suas mãos nesse sangue». Os próprios pregadores entregavam-se entusiasmados à matança, pois «todo o padre pode perseguir legitimamente, ferir e matar pecadores».

Os pecados que tinham de ser punidos com a morte incluíam aquelas velhas observações dos pobres, *Avaritia* e *Luxuria*; mas também, e acima de tudo, ali se incluía toda e qualquer oposição à vontade dos «homens da Lei Divina. Aos olhos dos taboritas radicais todos os seus opositores eram pecadores e deviam ser exterminados. E as provas de toda esta sede de sangue não provêm, de modo algum, apenas de fontes adversas. Pedro Chelčický, um taborita que recusou abdicar da sua aparência pacífica e waldesiana, notava e lamentava a mudança que muitos dos seus companheiros sofreram. Satanás, observava ele, seduziu-os a ponto de se considerarem a si mesmos os anjos que haviam de purificar o mundo de Cristo de todos os escândalos e que estavam destinados a julgar o mundo; e nessa condição eles «cometeram muitos massacres e lançaram muita gente para a miséria». Existe ainda um panfleto latino escrito por um dos milenaristas a confirmar tudo isto: «Os justos (...) rejubilarão agora, ao verem a vingança e ao lavarem as suas mãos no sangue dos pecadores». Mas os mais extremistas entre os Taboritas iam ainda mais longe e defendiam que qualquer um, qualquer que fosse a sua condição, que não os ajudasse activamente a «libertar a verdade» e a destruir os pecadores era ele mesmo um membro das hostes de Satanás e do Anticristo e como tal merecia ser aniquilado. Pois a hora da vingança tinha chegado, no tempo em que a imitação do Cristo já não mais significava uma imitação da sua misericórdia mas sim da sua ira, crueldade e vingança. Como «anjos vingadores de Deus e guerreiros de Cristo», os Eleitos precisavam de matar todos aqueles que, sem excepção, não pertenciam à sua comunidade.

A excitação milenarista foi encorajada pelo desenvolvimento da situação política. Em Março de 1420 acabou a trégua entre os Hussitas moderados e o Imperador Sigismundo e foi a vez de um exército católico, de composição internacional mas predominantemente alemão e magiar, invadir a Boémia. Os checos pela sua parte nunca aceitaram Sigismundo como rei; de facto, embora não institucionalmente, o país emprendia um interregno que devia durar até 1436. Empreendia também uma guerra na qual, sob a liderança de um comandante militar de génio, João Zizka, havia de desbaratar os invasores batalha após batalha. Zizka era um taborita, e eram os Taboritas que suportavam o peso da luta. Pelo menos no decurso dos primeiros estádios da luta, os mais extremistas nunca duvidavam que viviam em plena «consumação dos tempos e extinção de todos os males».

E para além da extinção de todos os males situava-se o Milénio. Aqueles indivíduos estavam profundamente convencidos de que ao ficar a terra limpa dos pecadores havia de aparecer Cristo, descendo «em glória e grande poder». Depois viria o «banquete messiânico», que teria lugar nas sagradas montanhas dos Taboritas; depois desse banquete Cristo ocuparia o ofício régio no lugar do indigno Imperador Sigismundo. Ele haveria de reinar no esplendor milenário onde os santos haveriam de «brilhar como o Sol no reino de seu Pai»; «vivendo, radiante como o Sol, e sem mácula», eles haviam de rejubilar para sempre num estado de inocência semelhante ao dos anjos ou de Adão e Eva antes da Queda. E este Milénio seria ao mesmo tempo a Terceira e Última Idade das profecias pseudo-joaquitas. Em tal sistema não seriam necessários sacramentos para asse-

gurar a salvação; a erudição dos clérigos seria então revelada como vã; a Igreja propriamente dita ia desaparecer. Ali ninguém ia experimentar carência física ou sofrimento; as mulheres haviam de conceber sem terem relações e dar à luz sem dor; doença e morte seriam ignoradas. E ali haveriam os santos de viver juntos numa comunidade de amor e paz, sem estarem sujeitos a qualquer lei e livres de quaisquer coacções; cidadãos de um Paraíso que — como veremos — seria também uma recriação do Estado Natural igualitário.

Anarco-comunismo na Boémia

Se no essencial a escatologia taborita deriva das profecias joaninas e joaquitas, alguns dos seus traços lembram o mito da Idade de Ouro. Isto torna-se particularmente revelador quando se examina a organização social do Milénio taborita. É impossível determinar-se a influência ali exercida pela fama de John Ball, pelos ensinamentos dos imigrantes picardos ou dos adeptos natos do Livre-Espírito. Em qualquer dos casos, encontramos ideias explosivas na literatura tradicional dos Checos. Não era simplesmente que a Boémia, como outros países, estivesse familiarizada com a quimera do Estado Natural anarco-comunista — o facto é que ali a quimera tinha assumido um significado nacional peculiar. Já três séculos antes, o primeiro historiador boémio, Cosme de Praga, tinha imaginado e retratado as primeiras gentes que se instalaram na Boémia como vivendo num estado de total comunidade:

Tal como o ruído do Sol, ou a frescura da água, também os campos lavrados e os pastos, e até mesmo os próprios casamentos, eram tidos em comum (...). Pois à maneira dos animais eles acamaravam-se para dormir. (...) Nem ninguém sabia dizer «isto é meu», mas, como na vida monástica, diziam, com a boca e o coração, «são nossas» todas as coisas e actos. Não haviam trancas nas suas cabanas nem precisavam de fechar as suas portas para evitarem os necessários, porque nem existia o roubo nem pobres. (...) Mas que lástima! eles vieram a trocar a prosperidade pelo seu oposto, e a vida comunal pela propriedade privada (...) porque a paixão da posse queimou-os ainda mais intensamente do que as chamas do Etna (...).

Os cronistas posteriores propalaram estas ideias entre os eruditos. Ainda mais significativo foi o surgimento da mesma quimera na *Crónica Checa Rimada* do século XIV, um trabalho vernáculo que haveria de ser muito popular até ao fim da Idade Média e que de vários modos predizia a tempestade taborita. Pois ali a já há muito perdida e abençoada comunidade dos primeiros Checos era retratada com uma intenção propagandística, num contexto de ataques virulentos contra a civilização comercial e germânica das cidades — tal como, dois séculos mais tarde, o Revolucionário do Alto Reno haveria de contrastar a suposta vida comunal dos primeiros povos germânicos com as maneiras ímpias e usurárias introduzidas pelos Romanos. Quão profundamente estas quimeras marcaram a aparência social e histórica dos Checos atesta-o o facto de um documento tão solene como o código *Majestas Carolini*, vertido em vernáculo no século XIV, afirma que não só originalmente, e durante muito tempo, todas as coisas foram tidas em comum, mas também que esse costume tinha sido o único correcto.

Tal como os extremistas taboritas o compreendiam, o Milénio caracterizava-se por um retorno da perdida ordem anarco-comunista. Tributos, impostos e rendas, tudo seria abolido, assim como propriedades privadas de todas as espécies. Estava destinado a não haver autoridade humana de qualquer espécie: «Todos devem viver juntos como irmãos, nenhum deve estar sujeito a outro». «O Senhor reinará, e o Reino será dado de mão aberta às pessoas da Terra.» E na medida em que o Milénio iria ser uma sociedade sem classes, esperava-se então que os massacres preparatórios assumissem a forma de uma guerra de classe contra «os grandes» — uma guerra com um assalto final contra esse velho aliado do Anticristo, o Homem-Rico. Eram os Taboritas muito explícitos acerca da questão: «Todos os senhores, nobres e cavaleiros devem ser derrubados e exterminados nas florestas como os fora da-lei». Porém, tal como tinha sido o caso noutras terras em séculos anteriores, era sobretudo o rico cidadão, o comerciante ou o senhor ausente das suas terras, bem mais que o senhor feudal do velho estilo, que era considerado como o tal Homem-Rico. E era este Homem-Rico urbano que os Taboritas mais desejosos estavam de eliminar, assim como eram as cidades que eles se propunham queimar e arrasar, de maneira que nenhum crente pudessem entrar ali novamente. Praga, o domínio dos apoiantes de Sigismundo, era objecto de uma especial aversão; e ao citarem a cidade de Babilónia os Taboritas mostravam bastante claramente qual o significado de que se revestia o seu iminente destino. Pois Babilónia, terra natal do Anticristo e da demoníaca opositora de Jerusalém, era tradicionalmente considerada como a personificação da *Luxúria* e da *Avaritia*; e é assim que o Apocalipse prediz a sua queda:

Dai-lhe tormentos e lágrimas na mesma medida em que fez ostentação do seu luxo e das suas delícias (...). Por isso, num só dia, virão sobre ela ao flagelo: a morte, e pranto, e a fome; e ela será completamente devorada pelo fogo: pois poderoso é o Senhor Deus que a julgou. Os reis da terra, que se contaminavam com ela e que viveram em delícias, hão-de chorar e lamentar-se por sua causa, quando virem o fumo do seu incêndio. Manter-se-ão à distância, temendo os seus tormentos e dirão: Ai! Ai! Ó grande cidade Babilónia, cidade poderosa! uma só hora bastou para a tua condenação. Os mercadores da Terra choraram e lamentaram-se por causa dela, porque ninguém mais compra as suas mercadorias (...).

Após o que o Cristo-guerreiro vai aparecer nos céus à cabeça do seu exército de anjos, para em guerra aberta defrontar o Anticristo e estabelecer o Milénio na Terra. Uma vez levada a cabo a grande purificação e recriado no solo boémio o estado de comunidade total, os Santos iriam por diante conquistar e dominar o resto do mundo. Pois eles eram «o exército enviado através de todo o mundo para levar as pragas de vingança e infligir desforra sobre as nações e suas cidades e vilas, e julgar todas as pessoas que lhes resistirem». Dali em diante «os reis hão-de servi-los, e todas as nações que não os servirem serão destruídas»; — «os Filhos do Senhor hão-de calcar o pescoço dos reis e todos os reinos debaixo do céu a eles serão dados». Era um mito social potentíssimo, ao qual alguns dos extremistas se apegaram durante tantos anos e através das mais desencorajantes experiências. A Segunda Vinda poderia ser adiada indefinidamente, a ordem social poderia permanecer intacta, todas as probabilidades reais duma revolução igualitária poderiam desaparecer — que tais quimeras permaneceriam. Ainda em 1434 deparamos com um orador

numa assembleia taborita declarar que, por mais desfavoráveis que presentemente se apresentem as circunstâncias, breve virá o momento em que os Eleitos se levantarão e exterminarão os seus inimigos — em primeiro lugar, os senhores, em seguida quaisquer dos seus que não forem duma lealdade a toda a prova ou não se revelarem prestáveis. Feito isto, com a Boémia completamente sob o seu domínio, eles procederão, custe o que custar em derramamento de sangue, à conquista dos territórios vizinhos e depois de todos os restantes: «Pois foi isto o que fizeram os Romanos, e deste modo chegaram a dominar o mundo inteiro».

Na prática, o plano para o estabelecimento duma ordem anarco-comunista mundial teve um sucesso muito limitado. Tão cedo quanto 1420 foram estabelecidos em certos centros cofres comunais, sob o controle de padres taboritas; então milhares de camponeses e artesãos de toda a Boémia e Morávia venderam os seus bens e entregaram os lucros nessas caixas-fortes. Essas gentes cortaram radicalmente com as suas vidas passadas — e mesmo frequentemente chegavam a queimar completamente as suas casas e terrenos. Muitos deles juntavam-se aos exércitos taboritas para encetarem, como guerreiros de Cristo nômades e sem posses, carreiras estranhamente semelhantes às da *plebs pauperum* das cruzadas. Mas também havia muitos que se instalavam em vilas que eram domínio dos Taboritas e formavam o que se pretendia serem comunidades completamente igualitárias, unidas apenas pelo amor fraterno e nada sabendo de Meu ou Teu.

A primeira destas comunidades foi formada no começo de 1420, em Písek, no Sul da Boémia. A seguinte surgiu em Fevereiro de 1420, pouco depois de Cristo ter faltado ao seu previsto retorno à Terra. Uma força de taboritas e camponeses, conduzidos por padres taboritas, capturou a cidade de Ústí no rio Lužnica; alguns dias depois avançaram até um promontório que, dando sobre o rio, formava uma fortaleza natural. Tudo isto se passava nos arredores daquele monte que, no ano anterior, tinha sido chamado de Monte Tabor; e desta vez a fortaleza também ficou a ser chamada de Tabor. Em Março, o comandante militar João Žižka abandonou os seus quartéis em Plzeň e deslocou-se a Tabor, com todos os taboritas de Plzeň. Os senhores feudais locais foram rapidamente derrotados numa série de acometidas e toda a região caiu então sob o domínio de Tabor. Durante 1420 e 1421 Tabor e Písek eram os dois principais domínios do movimento taborita; mas foi Tabor que se tornou sede da ala mais radical e milenarista do movimento. Dominado inicialmente pelos pobres autênticos, o movimento decidia-se a inaugurar a nova Idade de Ouro: «Assim como Meu e Teu não existem em Tabor, mas que todas as pessoas são comunais, toda a gente deve ter tudo em comum, e ninguém deve possuir nada de seu; quem quer que detenha propriedades privadas comete um pecado mortal».

Desafortunadamente para a sua experiência social, os revolucionários taboritas andavam tão preocupados com a propriedade comum, que todos juntos acabavam por ignorar a necessidade de produzir. Eles mesmos parecem ter acreditado que, à semelhança de Adão e Eva no Paraíso, os cidadãos das novas comunidades ideais haveriam de estar isentos da necessidade de trabalhar. Mas se não é surpreendente que este precoce ensaio de aplicação de comunismo fosse efêmera, no entanto a maneira como ele acabou merece ainda alguma atenção. Os adeptos do Livre-Espírito consideravam-se em geral autorizados a roubar e assaltar; mas agora estas comunidades taboritas recorriam, numa escala de longe maior, a esses

e a outros expedientes. Quando os fundos dos cofres comunais estavam exaustos, os radicais declararam que, como «homens da Lei de Deus», estavam designados para pegar no que quer que pertencesse aos inimigos de Deus — de início referindo-se ao clero e à nobreza e aos ricos em geral, mas a breve trecho a todo aquele que não fosse taborita. Dali em diante, por sua própria conta ou em combinação com a maioria das campanhas empreendidas por Žižka, fizeram-se muitas campanhas que eram simplesmente incursões de pilhagem. Tal como os taboritas mais moderados se queixavam no seu sínodo, «muitas comunidades nunca pensam em ganhar as suas vidas com o trabalho das suas mãos, mas desejam apenas depender da propriedade alheia e empreender campanhas injustas com o único propósito de roubar». Embora abominando os modos luxuriosos dos ricos, muitos dos taboritas radicais — tal como alguns dos adeptos do Livre-Espírito — trajavam roupas duma magnificência verdadeiramente própria de reis, que usavam por debaixo das suas túnicas.

O campesinato local sofria muito. Dos camponeses que obedeciam ao regime taborita apenas uma minoria vendia os seus bens e se juntava ao corpo dos Eleitos. Na Primavera de 1420, aquando da primeira irrupção de entusiasmo revolucionário, os Taboritas proclamavam a abolição de todos os laços feudais, impostos e serviços; e multidões de camponeses trataram então de se colocar sob a protecção do novo regime. Mas após um ano tinham bons motivos para se lamentar da sua decisão. Por volta de Outubro de 1420, os Taboritas foram levados pelas suas próprias dificuldades económicas a recolher impostos dos camponeses nos territórios que eles próprios controlavam: e não muito tempo depois, esses impostos aumentavam grandemente, de maneira que muita gente dos campos viu-se ainda pior do que estivera sob os seus antigos senhores.

Mais uma vez é um sínodo de taboritas moderados que nos lega a mais reveladora descrição. «Quase todas as comunidades», lamentava-se o sínodo, «assolam a gente simples das redondezas de um modo inumano, oprimem-nos como tiranos e pagãos e sacam rendas impiedosamente mesmo aos mais sinceros crentes — e ainda que muitas dessas gentes sejam da mesma fé que eles, estão expostas aos mesmos perigos de guerra juntamente com eles e são cruelmente maltratados e roubados pelo inimigo». A situação daqueles camponeses, apanhados entre as facções beligerantes, era realmente deplorável. Segundo os sucessos da guerra, assim umas vezes eles tinham de pagar impostos aos Taboritas, outras vezes aos seus antigos senhores feudais. Mais ainda, estavam constantemente a ser penalizados de ambos os lados por terem colaborado com o inimigo, se bem que contra a sua vontade; quer pelos Taboritas, por serem «os aliados dos tiranos», quer pelos Católicos, por serem «os amigos dos heréticos». Enquanto estavam sob o domínio dos Taboritas eram tratados pelos seus autodesignados irmãos como os mais abjectos servos. Os impostos eram cobrados pelos «homens da Lei de Deus» com ameaças deste estilo: «Se vocês desobedecerem, nós havemos de, com a ajuda de Deus, vos compeli-lo, por todos os meios e especialmente a ferro e fogo, a acatar o nosso comando». Embora os Taboritas tivessem desafiado a ordem feudal com uma eficácia até então não sonhada, é, no entanto, duvidoso o benefício que tocou ao campesinato. E decerto que quando a guerra acabou o campesinato estava mais fraco e a nobreza mais forte do que antes. Bastante fácil era então impor-se uma servidão ainda mas pesada.

Mesmo em Tabor estava para breve o fim da experiência anarco-comunista. Por mais avessos que os experimentalistas fossem ao trabalho, não podiam viver sem ele; e depressa os artesãos se organizavam num sistema de ofício muito similar àquele que existia nas cidades boêmias. Sobretudo a partir de Março de 1420 os Taboritas achavam-se envolvidos na guerra nacional contra os exércitos invasores e durante vários meses eles ajudaram realmente os hussitas não taboritas de Praga na defesa da capital. Nem mesmo um exército taborita podia funcionar sem uma hierarquia de comando; e para o caso Žižka, que nem era igualitário nem milenarista, julgava que as posições de comando fossem reservadas a homens que, como ele mesmo, proviessem da baixa nobreza. Tudo isto contribuía para apagar o fogo dos padres taboritas e pela altura em que retornavam a Tabor, em Setembro, eles estavam menos preocupados com o Milénio do que em eleger um «bispo» que os supervisionasse e administrasse os seus fundos. Mas a senda da Nova Idade de Ouro não ia ser abandonada sem mais uma luta. Enquanto cada vez mais Taboritas se preparavam para se ajustar às exigências económicas, às da guerra e às de uma estratificação social que não dava sinais de entrar em colapso, uma minoria persistia desenvolvendo novas formas de fé milenarista.

O pregador Martinho Húška, em parte inspirado pelos *Pikarti* imigrantes, desenvolveu então uma doutrina que apresentava um corte total com as usuais ideias taboritas. Žižka e muitos outros Taboritas compartilhavam com os Utraquistas de Praga uma profunda reverência pela Eucaristia como sendo o corpo e o sangue autêntico de Cristo; quando iam para uma batalha transportavam um cálice colocado num mastro, como estandarte. Húška, por outro lado, respeitava a transubstanciação e em troca propunha um serviço de comunhão que tivesse essencialmente o significado de uma festa de amor — e fosse também já um ensaio daquele «banquete messiânico», que o Cristo retornante haveria de ter com os seus eleitos. Por apregoar tais ideias acabou por ser queimado em Agosto de 1421.

Tais ideias atingiram mesmo Tabor. Em princípios de 1421 algumas centenas de radicais, a que também foi dado o nome de *Pikarti*, andavam activos sob a orientação dum padre chamado Pedro Kániš. Provocaram muita dissensão, até que em Fevereiro deixaram a cidade ou foram mesmo expulsos. A maioria deles compartilhava simplesmente as ideias de Húška acerca da Eucaristia, porém havia alguns extremistas — talvez uns 200 — que professavam a doutrina do Livre-Espírito na sua forma mais militante. Eram estes que haviam de se tornar famosos na História sob o nome de Adamitas Boêmios. Sustentavam que Deus habitava os Santos dos Últimos Dias, isto é, eles mesmos; e isso fazia-os superiores a Cristo, que ao morrer mostrou ele mesmo ser meramente humano. Assim, eles dispensavam a Bíblia, o Credo e toda a cultura livresca, contentando-se com uma oração que rezava: «Pai Nosso que estás em nós, ilumina-nos, seja feita a tua vontade (...)». Eles defendiam que o céu e o inferno não tinham existência própria salvo dentro dos justos e dos injustos respectivamente; e concluía que eles mesmos, sendo justos, viveriam para sempre como cidadãos do Milénio terrestre.

Žižka interrompeu a campanha para negociar com os Adamitas. Em Abril de 1421 capturou cerca de setenta e cinco, incluindo Pedro Kániš, e queimou-os como heréticos; alguns avançaram para as chamas a rir. Os sobreviventes encontraram um novo líder na pessoa de um camponês, ou possivelmente um ferreiro, a quem tanto chamavam Adão

como Moisés; acreditavam que ele estava destinado a governar o mundo. Parece ter também havido uma mulher que reclamava ser a Virgem Maria. Quanto ao resto, desses Adamitas diz-se que — tal como os adeptos do Livre-Espírito — viveram num estado de comunidade tão incondicional que não só ninguém possuía nada de seu mas que até o casamento exclusivo era considerado um pecado. Enquanto os Taboritas eram em geral estritamente monogâmicos, nesta seita parece que o amor livre era de regra. Apoiados na referência de Cristo a propósito de prostitutas e cobradores de impostos, os Adamitas declaravam que os castos não mereciam entrar no Reino messiânico. Por outro lado, nenhum par podia ter contacto sexual sem o consentimento de «Adão-Moisés», que os abençoava dizendo: «Ide, sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a Terra». A seita era muito dada a danças rituais de nudez em torno de uma fogueira e acompanhadas pelo cantar de hinos. Parece que realmente essa gente passava muito do seu tempo nua, ignorando o frio e o calor e exclamando que estavam naquele estado de inocência gozado por Adão e Eva antes da Queda.

Quando da perseguição de Žižka aos *Pikarti*, estes ultra-anarquistas refugiaram-se numa ilha no rio Nezarka, entre Weseli e Jindrichuv Hradec (Neuhaus). Tal como outros taboritas, os Adamitas consideravam-se como anjos vingadores, cuja missão era brandir a espada através do mundo até limparem tudo o que fosse infecto. O sangue, declaravam eles, há-de inundar o mundo até à altura da cabeça de um cavalo; e apesar de ser em pequeno número, fizeram o possível por cumprir tal objectivo. Eles saíam da sua ilha fortificada para constantes sortidas nocturnas — às quais chamavam de Guerra Santa — contra as aldeias vizinhas; e nestas expedições tanto os seus princípios comunistas como a sua queda para a destruição encontravam expressão. Os Adamitas, que não tinham bens próprios, apoderavam-se de tudo a que pudessem deitar a mão. Ao mesmo tempo deitavam fogo às aldeias e decapitavam ou queimavam vivo qualquer homem, mulher ou criança que encontrassem; isto também eles justificavam com uma citação das Escrituras: «À meia-noite ouviu-se um brado: — Aí vem o esposo (...).» E aos padres que eles achavam que eram diabos encarnados, massacravam-nos com um entusiasmo muito particular.

Žižka acabou por enviar uma força de 400 soldados treinados sob o comando de um dos seus oficiais superiores para pôr um ponto final na desordem. Imperturbável, «Adão-Moisés» declarou que o inimigo seria atacado de cegueira no campo de batalha, de forma que as suas hostes ficariam sem saber o que fazer; enquanto os Santos, se permanecessem inflexíveis a seu lado, seriam invulneráveis. Os seus seguidores acreditaram nele e, barricados na sua ilha, defenderam-se com coragem e uma energia furiosa, matando muitos dos atacantes. Por fim, em Outubro de 1421, foram derrotados e exterminados. Por ordem de Žižka só um homem foi poupado, para que fizesse um relato completo das doutrinas e práticas do grupo. O seu testemunho foi devidamente registado e submetido à consideração da Faculdade de Teologia Utraquista em Praga. O homem foi então queimado e as suas cinzas lançadas ao rio — precaução que leva a crer que se tratava do próprio líder messiânico, «Adão-Moisés».

Nessa altura já o movimento taborita perdera muito do seu interesse pela revolução social na Boémia. No ano seguinte uma contra-revolução pôs termo ao ascendente dos artesãos em Praga; e dali em diante, embora se continuasse a falar de revolução, o poder efectivo coube cada

vez mais à nobreza. Mas além fronteiras, o ensinamento e exemplo dos revolucionários boêmios continuou a projectar-se sobre os pobres descontentes. «Os Boêmios», diz um cronista hostil, «tornaram-se tão fortes e poderosos, e tão arrogantes, que foram temidos em todo o lado e todo o povo honesto andava com terror de que o abuso e a desordem alastrasse a outras gentes e que estas também se voltassem contra aqueles que são decentes e atacam as leis, e contra os ricos. Pois era a grande oportunidade para os pobres que não queriam trabalhar, para os insolentes e para os amantes do prazer. Destes muitos havia em todos os países, gente grosseira e sem valor que encorajava os Boêmios na sua heresia e descrença tanto quanto podia; e quando não se atreviam a fazê-lo abertamente, faziam-no então secretamente. (...) Tinham os Boêmios contado com muitos apoiantes secretos entre o povo rude. (...) Eles costumavam discutir com os padres, dizendo que todos deviam partilhar a sua propriedade com toda a gente. Isto teria agradado a muitos e até podia muito bem ter acontecido!

Por todo o lado, os ricos e os privilegiados, clérigos e leigos juntos, andavam obcecados de medo que o alastrar da influência taborita resultasse numa revolução que derrubasse toda a ordem social. A propaganda taborita, visando o derrube não só do clero mas também da nobreza, penetrou em França, e mesmo em Espanha; e encontrou muitos leitores simpatisantes. Quando os camponeses na Borgonha e à volta de Lião se insurgiram contra os seus superiores eclesiásticos e seculares, o clero francês imediatamente atribuiu as revoltas à influência dos panfletos taboritas; e decerto com muita razão. Mas foi na Alemanha que os Taboritas tiveram mais oportunidade de exercer a sua influência, pois em 1430 os seus exércitos avançaram tão longe como Leipzig, Bamberg e Nuremberg; e era na Alemanha que a ansiedade era mais aguda. Quando em Mainz, Bremen, Constança, Weimar e Stettin as guildas se insurgiram contra os patrícios, as desordens foram atribuídas aos Taboritas. Em 1431 os patrícios de Ulm apelaram para as cidades aliadas para que se juntassem numa nova cruzada contra a Boémia hussita. Eles faziam notar que na Alemanha havia elementos revolucionários que muito tinham em comum com os Taboritas. Teria sido muito fácil à rebelião dos pobres alastrar desde a Boémia até à Alemanha; e se assim tivesse acontecido, os patrícios das cidades teriam sido as vítimas principais. O Concílio Geral de Basileia, reunido no mesmo ano, também expressou o seu receio de que as gentes simples na Alemanha entrassem em aliança com os Taboritas e comesçassem a apoderar-se da propriedade da Igreja.

Talvez tivessem tais receios sido exagerados e prematuros; mas por várias vezes se provaria no decurso dos cem anos seguintes que de facto não eram infundados.

CAPÍTULO 12

O MILÉNIO IGUALITÁRIO II

O Tambor de Niklashausen

Em 1434, o exército taborita foi derrotado e quase aniquilado na batalha de Lipan, por um exército que não era de católicos estrangeiros mas de Utraquistas da Boémia; e desde então a força da ala taborita do movimento hussita rapidamente declinou. Depois de a própria cidade de Tabor ser tomada pelos Utraquistas em 1452, a verdadeira tradição taborita só sobreviveu na seita conhecida como Irmãos Boêmios ou apenas Morávios — e numa forma puramente religiosa, pacifista, não revolucionária e apolítica. No entanto, deve ter persistido na Boémia uma corrente clandestina de milenarismo militante. Na década de 1450 ou princípios da década de 1460 dois irmãos pertencentes a uma família nobre e rica, Janko e Livin de Wirsberg, começaram a espalhar profecias escatológicas influenciadas pelas tradições joanina e joaquita.

No cerno dessa doutrina achava-se um messias referido como o Salvador Ungido que se esperava iniciasse a Terceira e Última Idade. Os irmãos sustentavam que este homem, e não Cristo, era o Messias profetizado no Velho Testamento, o verdadeiro Filho do Homem que devia aparecer em glória no fim da história. Ele tinha dotes de penetração como nunca haviam sido concedidos a nenhum outro homem; ele tinha visto a Trindade e a Divina Essência; o seu entendimento do significado oculto das Escrituras fazia com que todos os intérpretes seus predecessores parecessem ao pé dele ébrios ou cegos. E a sua missão era salvar não só a humanidade mas o próprio Deus; pois Deus vinha sofrendo pelos pecados dos homens desde o princípio do mundo, e agora não cessava de apelar para o Salvador Ungido para que este o livrasse dessa angústia. Mas semelhante tarefa não podia, está claro, ser levada a cabo sem muita sangria; e assim o novo messias começaria por assassinar o Anticristo — o Papa — e por aí fora até acabar com todos os clérigos, na qualidade de ministros do Anticristo, poupando apenas as Ordens Mendicantes. Por fim abateria todos os que lhe resistissem de algum modo, e isto com tanta eficácia que — como profetizado no Apocalipse — apenas 14 000 sobreviveriam. Este «resto redentor» unir-se-ia numa só fé, uma igreja espiritual sem culto externo; e sobre todos eles reinaria o Salvador Ungido como Imperador de Roma e como Deus (*sicut Caesar imperator et Deus*).

O massacre propriamente dito seria levado a cabo com a ajuda de bandos de mercenários — uma curiosa ideia, e significativa. Nesses tempos os territórios fronteiriços da Boémia eram de facto devastados por mercenários boêmios desmobilizados que desde o contacto com os Taboritas se chamavam de «irmãos» e ao seu campo fortificado «Tabor». Embora não fossem fanáticos mas simples salteadores, para as almas entusiastas da Boémia — tal como os irmãos Wirsberg — podiam facilmente passar por legítimos sucessores dos milenaristas revolucionários de 1420. Claro que a nova ordem resultante do massacre se moldava por características igualitárias: o clero remanescente — os Mendicantes — seria totalmente isento de propriedade; os nobres teriam de deixar os seus castelos e viver nas cidades como simples burgueses. Os contemporâneos foram naturalmente alertados pela doutrina que, propagando-se no vernáculo, encorajava a população «a levantar-se em rebelião sediciosa contra os seus superiores espirituais e seculares»; e não hesitaram em compará-la à doutrina dos *Pikarti* — «que viveram na Boémia... e aí quiseram fazer um paraíso terrestre».

O gerador da doutrina parece não ter sido nenhum dos irmãos Wirsberg, mas antes um franciscano que rompera com a sua comunidade e que acreditava ser ele próprio o Salvador Ungido. Os irmãos eram completamente dominados por este personagem e sentiam-se felizes por se terem na conta de seus emissários e arautos; Janko sentiu-se mesmo um novo João Baptista e adoptou o nome de João do Oriente. A partir do seu quartel-general em Eger (Cheb), no extremo ocidental da Boémia, os irmãos disseminaram as profecias do seu mestre tanto entre os leigos como entre os Franciscanos das tendências «espirituais» e joaquitas. Eles afirmavam ter tantos apoiantes na Alemanha que, se todos se unissem, poderiam desafiar qualquer príncipe. Isto era certamente um grosseiro exagero; mas não deixa de ser interessante notar que quando a doutrina chegou a Erfurt — ao tempo uma grande cidade com extremos contrastes de miséria e riqueza — o professor que era a figura proeminente da Universidade se sentiu na obrigação de compor e ler um manifesto contra ela.

O ano predestinado para o advento do Salvador Ungido era 1467; mas nunca se chegou a saber o que teria então acontecido, pois um ano antes as autoridades eclesiásticas, lideradas pelo núncio papal, acharam chegada a altura de suprimir o movimento. Janko de Wirsberg parece que fugiu — o seu destino é desconhecido — mas Livin, tendo escapado à fogueira por abjurar dos seus erros, recolheu à prisão do Bispo de Regensburg, onde veio a morrer dois anos depois. Entretanto a cidade de Eger defendia-se com afinco, em cartas às cidades irmãs do Império e até ao Papa, da acusação de ser um foco de heresia.

Se na Boémia era cada vez mais reduzido o campo para tais movimentos, já na Alemanha as condições eram singularmente propícias à influência Taborita. Esses defeitos na estrutura do Estado que havia gerações lançavam no desespero o povo miúdo continuavam a fazer-se sentir, e como nunca. A dignidade e a autoridade do poder imperial continuaram a esmorecer, a Alemanha continuou a desintegrar-se numa confusão de principados. Durante a segunda metade do século xv o prestígio do Imperador decaiu imenso. Devido ao seu nome, Frederico III começou por ser o foco das mais acesas esperanças milenaristas; mas no decurso dum reinado que durou de 1452 até 1493 mostrou-se um monarca singularmente incapaz. Só não foi deposto por nunca ter surgido um rival conveniente, e por fim a sua própria existência era ignorada pelos seus

súbditos. O vazio no centro do Estado produziu uma larga e crónica ansiedade — uma ansiedade que encontrou expressão no folclore do «futuro Frederico» mas que também podia desencadear súbitas vagas de excitação escatológica. Uma das manifestações mais comuns eram as peregrinações maciças, reminiscências das cruzadas populares e das procissões de flagelantes dos primeiros tempos, e não menos passíveis de escapar do controlo eclesiástico.

Os territórios germânicos confinantes com a Boémia ofereciam um campo particularmente favorável à propaganda Taborita. As centenárias tradições heréticas das cidades bávaras persistiram ao longo do século xv. Em meados do século ainda o Bispo de Eichstätt achou necessário ameaçar de excomunhão os flagelantes que se fustigavam diante das igrejas e os Beghards «da pobreza voluntária» que deambulavam pedindo esmola pelos campos fora e que achavam ter atingido a perfeição. Esse anátema foi-se repetindo de tempos a tempos até ao final do século. Também em Würzburg nos meados do século um sínodo insistia na velha proibição dos Beghards pregadores errantes. Em semelhante contexto, a tradição Taborita radical podia manter-se actuante muito depois de extinta no seu terreno original. E mais ainda prosperou porque não havia outro lugar onde o clero fosse tão dado à *Luxuria* e *Avaritia* como na Baviera. Inúmeras queixas episcopais dão testemunho do deboche do baixo clero, muitos deles entregando-se à bebida e ao jogo e não hesitando em fazer-se acompanhar das amantes até nos sínodos. E os próprios bispos quase nada faziam para ganhar a devoção do seu rebanho.

A situação era particularmente explosiva nos territórios do Príncipe-Bispo de Würzburg. Havia gerações que durava o conflito dos bispos com os burgueses de Würzburg; e o facto de nos começos do século xv os burgueses saírem decididamente derrotados não chegou para pôr cobro à tensão. Ainda por cima os bispos, durante a primeira metade do século, eram extremamente esbanjadores e só conseguiam pagar as suas dívidas exigindo tributos cada vez mais pesados. Em 1474 os impostos tornaram-se tão exorbitantes que um dos sequazes do bispo, comparando o campesinato local a uma parelha de cavalos puxando uma pesada carroça, observou que se um simples ovo fosse pousado na carroça os cavalos não poderiam continuar a puxá-la. Para aqueles leigos que tinham aprendido com gerações de pregadores heréticos que o clero devia viver em completa pobreza, essa pesada carga de impostos não podia deixar de parecer particularmente monstruosa. O facto do bispo da altura, Rudolfo de Scherenberg, ser capaz e responsável em nada alterava o estado de coisas. Desde 1470 que na cidade e diocese de Würzburg, o bispo, fossem quais fossem as suas qualidades, já só podia ser tido pelos leigos e especialmente pelos pobres na conta de um explorador.

Em 1476 surgiu em Niklashausen, uma pequena vila no vale do Tauber, perto de Würzburg, um movimento que quase podia chamar-se de nova Cruzada do Povo. Muito do que ocorrera durante as primeiras cruzadas em França, Países Baixos e vale do Reno se repetia agora no Sul da Alemanha; mas desta vez o reino messiânico não era a Jerusalém Celeste mas o Estado Natural, tal como fora descrito por John Ball e pelos Taboritas radicais. O messias do movimento era um jovem chamado Hans Böhm — nome que sugere uma ascendência da Boémia ou que na ideia popular se associava aos ensinamentos hussitas. Era pastor e, nos seus momentos de lazer, animador popular, rufando e flauteando nas estalagens e nas feiras — daí o cognome, por que ainda é conhecido, de

Tambor (ou Flautista) de Niklashausen. Sucedeu que um dia este jovem ouviu contar do franciscano italiano Giovanni di Capristano que na geração anterior cruzara a Alemanha pregando a penitência, intimando os que o ouviam a deitar fora as suas finas roupagens e queimar dados e cartas de jogar. Pouco tempo depois, em plena Quaresma, o pastor queimou o seu tambor diante da Igreja paroquial de Niklashausen e começou a pregar ao povo.

Exactamente como aquele pastor que se diz ter lançado a Cruzada dos Pastores em 1320, Böhm declarou que a Virgem Maria lhe tinha aparecido envolta numa aura deixando-lhe uma mensagem de prodigiosa importância. Em vez de puxar o povo para a dança, Böhm teria de edificá-lo com a pura Palavra de Deus. Tinha de contar-lhes como a divina Providência dera a primazia a Niklashausen entre todos os lugares. Na igreja paroquial de Niklashausen havia uma estátua da Virgem à qual se atribuíam poderes miraculosos e que havia muito atraía os peregrinos. A partir de então — declarara a Virgem — aquele recanto tornara-se a salvação do mundo. A mensagem prosseguia em termos muito evocadores das Cartas Celestes usadas pelos flagelantes em 1260 e de novo em 1348. Deus decidira punir a humanidade duramente; a Virgem tinha intercedido e Deus aceitara suspender o castigo; mas agora os homens teriam de ser multidões de peregrinos à Virgem de Niklashausen ou então o castigo acabaria por assolar o mundo. De Niklashausen, e somente de lá, a Virgem havia de enviar as suas bênçãos a todas as terras; só no vale do Tauber, e não em Roma ou qualquer outro lugar, se podia achar a graça divina. Todo aquele que fizesse a peregrinação seria absolvido de todos os seus pecados; todo aquele que aí morresse iria de imediato para o céu.

O antigo pastor era um homem simples mas agora capaz de inesperados assaltos de eloquência. Aos domingos e dias santos a multidão acorria a ouvi-lo. Aos poucos foi seguindo o rumo que fora o de tantos *prophetae* desde Tanchelm. A princípio só pregava a penitência: as mulheres haviam de deitar fora as suas correntes de ouro e lenços vistosos, os homens deviam usar roupas mais sóbrias e sapatos menos pontegudos. Mas não foi preciso muito tempo para que o *propheta* começasse a atribuir-se poderes miraculosos tão espantosos como aqueles que começara por atribuir à Virgem. Se Deus não enviara a geada para queimar todo o milho e vides, era graças às suas orações, proclamava ele. E mais, jurou que podia tirar do inferno qualquer alma com a sua própria mão.

Embora Böhm tenha começado a pregar com o consentimento do pároco, era de esperar que acabasse por se virar contra o clero. Com a maior violência lançou as tradicionais acusações de *Avaritia* e *Luxuria*. Seria mais fácil, dizia ele, tornar cristão um judeu que um padre. Deus já fora demasiado ultrajado pelos costumes do clero; ele não poderia ser mais tolerante. O dia do juízo estava próximo, e felizes dos padres que conseguissem esconder as suas tonsuras dos olhos dos perseguidores (reconhecemos aqui a velha profecia pseudo-joaquita que João de Winterthur viu tão popularizada em 1348); pois matar um padre seria visto então como um acto muito meritório. Deus retirara a sua força ao clero e em breve não ficaria um só padre à face da Terra. E já agora, prevenia ele ameaçador, seria pouco avisado da parte deles queimarem-no como herético. Esperava-os um tremendo castigo se o fizessem, pois eram eles os verdadeiros heréticos.

Böhm não se ficou por uma crítica geral e vagas ameaças. Apelou aos que o ouviam para se recusarem a pagar quaisquer tributos ou dízimas. Mais, proclamou que os padres deviam ceder os seus múltiplos benefícios e fundar o seu sustento nas esmolas do povo. O impacto desta pregação já familiar foi como de costume enorme. Trithemius, o celebrado abade de Sponheim, comentava: «Que mais agradaria ao leigo do que ver o clero e os padres privados de todos os seus privilégios e direitos, dízimas e receitas? Que o povo miúdo é por natureza sedento de novidade e ávido de sacudir o jugo do seu senhor». E o Primaz da Alemanha, o Arcebispo de Mainz, via no *propheta* de Niklashausen uma força que podia infligir um dano irreparável à Igreja.

Por fim, Böhm surgiu como um revolucionário social, proclamando a iminência do Milénio igualitário baseado na Lei Natural. No reino vindouro, o recurso à madeira, água e pastos, o direito de pesca e caça seria livre para todos, como fora nos velhos tempos. Toda a espécie de tributos seriam abolidos para sempre. Nenhuma renda ou serviços seriam devidos a qualquer senhor, nenhuns tributos ou obrigações a príncipe algum. Acabariam as distinções de classe e de estrato social e ninguém voltaria a ter autoridade sobre ninguém. Todos viveriam juntos como irmãos, cada qual gozando as mesmas liberdades e cumprindo um trabalho equivalente ao de cada um dos restantes. «Príncipes, seculares e da Igreja, e condes e cavaleiros não deviam possuir mais do que o comum, e assim todos teriam bastante. Ainda há-de vir o tempo em que os príncipes e os senhores terão de trabalhar para ganhar o pão de cada dia». E Böhm estendeu o seu ataque dos senhores e príncipes locais até à cúpula da sociedade. «O Imperador é um canalha e o Papa um inútil. É o Imperador que dá aos príncipes e condes e cavaleiros o direito de cobrar impostos do povo. Ah, pobres diabos que sois!»

Sem dúvida que as pregações de Böhm apelavam de diversos modos para diversos sectores da população. A exigência da deposição de todos os chefes, grandes e pequenos, dirigia-se decerto em particular aos pobres das cidades; sabemos que de facto ocorreu povo das cidades a Niklashausen, não só de Würzburg mas de todo o Sul e Centro da Alemanha. Por outro lado, ao exigir que madeira, água, pastos, pesca e caça fossem livres para todos os homens, Böhm expressava uma profunda aspiração dos camponeses. Os camponeses alemães acreditavam que esses haviam sido os seus direitos nos velhos tempos, antes de usurpados pela nobreza; esse era um dos erros que eles sempre esperavam que o futuro «Imperador Frederico» reparasse. Mas era sobretudo o prestígio do próprio pregador, como um ser milagreiro enviado de Deus, que arrastava dezenas de milhares de pessoas até ao vale do Tauber. O povo miúdo, camponeses e artesãos, via nele um protector sobrenatural e um guia, como o «Imperador Frederico» teria sido um salvador que podia insuflar neles individualmente a plenitude da graça divina e podia guiá-los colectivamente até ao Paraíso Terrestre.

A nova das maravilhas em Niklashausen começou a correr rapidamente de aldeia em aldeia, e foi sendo levada cada vez mais longe por mensageiros que partiam em todas as direcções. Em breve vastas hordas de gente do povo de todas as idades e ambos os sexos, incluindo famílias inteiras, acorriam a Niklashausen. Não só aquela região mas todas as partes do Sul e Centro da Alemanha se agitavam, dos Alpes até ao Reno e à Turingia. Os artesãos desertavam as oficinas e os camponeses os campos, os pastores e pastoras largavam as meadas de lá e acorriam

— quantas vezes ainda no mesmo preparo e armados de bordões, martelos e foices — para ouvir e adorar aquele que era conhecido como «o Infante Santo». Essa gente saudava-se só como «irmão» ou «irmã» e essas saudações tinham o significado de senha. No meio das multidões de gente simples e altamente excitada circulavam fantásticos rumores. O que a *plebs pauperum* acreditava acerca de Jerusalém, esta gente acreditava acerca de Niklashausen. Ali o Paraíso descera literalmente à Terra; e infinitas riquezas jaziam prontas a ser partilhadas pelos fiéis, que as dividiriam entre si immanados em amor. Entretanto, as bordas — como os *Pastoureaux* e os flagelantes antes deles — avançavam em longas colunas, arvorando estandartes e entoando canções da sua própria composição. Uma dessas canções tornou-se muito popular:

Ao Deus do Céu nos queixamos

Kyrie eleison

Porque os padres não matamos

Kyrie eleison

Ao chegarem a Niklashausen os peregrinos depositavam oferendas aos pés da estátua da Virgem. Mas maior ainda era a devoção pelo *propheta*. Diante dele os peregrinos caíam de joelhos, gritando: «Ó Homem de Deus, enviado do Céu, tem piedade de nós!» Apinhavam-se à sua volta dia e noite que ele mal podia comer ou dormir e corria muitas vezes perigo de ser espezinhado. Apropriavam-se de peças da sua roupa e retalhavam-nas em pedacinhos minúsculos; e quem os conseguia guardava-os como relíquia de inestimável valor, «como se fossem palhinhas da manjedoura de Belém». Entretanto constava que ele tinha, por imposição de mãos, curado gente cega ou muda de nascença; que tinha ressuscitado mortos; e que tinha feito brotar uma fonte da rocha.

As multidões de volta das peregrinações originavam constantemente novas multidões. Os cronistas falam de trinta, quarenta, e até setenta mil reunidos num só dia em Niklashausen; e embora esses números sejam absurdos, a afluência certamente que foi notável. Um vasto acampamento estendia-se em volta da pequena aldeia; montavam-se tendas nas quais mercadores, artesãos e cozinheiros atendiam às necessidades dos viajantes. De tempos a tempos, Böhm terá subido para um tonel, aparecido a uma janela, ou até trepado a uma árvore, para pregar a sua doutrina revolucionária às multidões.

As peregrinações começaram em fins de Março de 1474. Em Junho as autoridades, tanto seculares como eclesiásticas, decidiram que a propaganda de Böhm era uma séria ameaça para a ordem social e tinha de ser enfrentada. Primeiro, o Conselho Municipal de Nuremberga proibiu aos habitantes daquela cidade as peregrinações a Niklashausen. A seguir, foram tomadas medidas severas em Würzburg, a cidade mais directamente afectada. O Conselho mandou fechar quase todas as portas, ordenou aos seus cidadãos que pegassem em armas, e fez quanto pôde para impedir os boatos. Finalmente, o Príncipe-Bispo decidiu-se a corrigir o *propheta*. Na assembleia que convocou foi acordado que Böhm seria preso.

No entender dos seus inimigos católicos, Böhm tentava agora organizar uma revolta. Afirmava-se que no final dum sermão pregado a 7 de Julho ele dissera aos homens da assistência que no domingo seguinte deviam ir armados, e sem mulheres ou crianças; porque, por ordem da Virgem, tinha algo de sério a dizer-lhes. O certo é que na noite de sábado, dia 12, um pelotão a cavalo mandado pelo Bispo chegou a Niklashausen, prendeu Böhm e levou-o para Würzburg. No escuro os peregrinos foram incapazes de proteger o seu *propheta*; mas no dia seguinte um camponês assumiu o papel profético, declarando que lhe aparecera a Santíssima Trindade e que esta lhe deixara uma mensagem para a assembleia dos peregrinos. Eles tinham de avançar com ousadia para o castelo de Würzburg onde Böhm estava feito prisioneiro. Quando chegassem junto ao castelo os muros ruiriam como os de Jericó, as portas abririam sozinhas e o Infante Santo emergiria triunfante do cativeiro. Este comunicado convenceu logo os peregrinos. Arvorando centenas de enormes círios roubados da igreja de Niklashausen mas quase desarmados, alguns milhares de homens, mulheres e crianças avançaram ao longo da noite até chegarem pela madrugada às muralhas do castelo.

O Bispo e o Conselho da Cidade fizeram quanto puderam para evitar a violência. Enviaram um emissário para discutir com os peregrinos mas foi corrido à pedrada. Um segundo emissário foi mais feliz: muitos dos peregrinos que eram súbditos do Bispo desertaram e regressaram em paz aos lares. Os restantes mantiveram-se firmes, insistindo que o Infante Santo tinha de ser libertado ou então, com a ajuda miraculosa da Virgem, haveriam de libertá-lo pela força. Foram disparados alguns tiros de canhão por cima das cabeças deles, mas o facto de ninguém ser atingido só reforçou a crença de que a Virgem os estava protegendo; e tentaram assaltar a cidade, gritando o nome do seu salvador. Desta feita os tiros foram a sério e seguidos por uma carga de cavalaria. Cerca de quarenta peregrinos foram mortos e o resto debandou em pânico sem saber o que fazer.

O apoio de Böhm era tão forte que mesmo depois desta impressionante vitória o Bispo e o Conselho da Cidade ainda não se sentiam em segurança. Os burgueses de Würzburg foram prevenidos no sentido de contarem com novo ataque ainda mais importante; mas também se receava que no interior da própria cidade houvesse muita gente à espera de ocasião para se juntar às hostes dos peregrinos. O Bispo face a isto pediu aos senhores vizinhos que se mantivessem a postos para lhe dar ajuda em caso de necessidade. Mas antes de quaisquer novos distúrbios ocorrerem Böhm foi julgado por um tribunal eclesiástico e considerado culpado de heresia e feitiçaria. Dois dos seus discípulos camponeses — sendo um deles o visionário que tentara obter o seu resgate — foram decapitados; e ele foi queimado na fogueira, entoando hinos à Virgem durante a agonia. Durante a execução os espectadores mantiveram-se afastados da pira; o povo miúdo à espera de um milagre do céu que salvasse o Infante Santo e espalhasse as chamas pelos perseguidores, o Bispo e o clero à espera de alguma intervenção diabólica. Depois — como sucedera dois séculos antes com o pseudo-Frederico de Neuss — as cinzas foram lançadas ao rio, para evitar que os discípulos do *propheta* as guardassem como relíquias; mas ainda assim houve quem cavasse em torno da estaca para guardar aquela terra.

Fez-se tudo o que foi possível para eliminar os traços da passagem de Böhm e das suas obras. As oferendas deixadas na igreja de Niklashausen, que devem ter sido consideráveis, foram confiscadas e partilhadas entre o Bispo de Würzburg, o Arcebispo de Mainz e o conde em cujo território se erguia a igreja. Em todas as partes da Alemanha os arcebispos, príncipes e conselhos das cidades foram unânimes em proibir quaisquer outras romagens ao santuário. No entanto, os peregrinos continuaram a afluír em particular da diocese de Würzburg, e afluíam ainda depois de serem ameaçados com a excomunhão e de a igreja ser fechada e interdita. Por fim, em princípios de 1477, a igreja foi demolida por ordem do Arcebispo de Mainz. Mas durante muitos anos o lugar teve as suas visitas secretas, especialmente durante a noite.

Não restam dúvidas que o Infante Santo de Niklashausen foi explorado por homens que eram muito mais perspicazes do que ele. Sabe-se que certos senhores locais tentaram utilizar a animosidade popular para enfraquecer o seu senhor, o Bispo de Würzburg, com o qual havia anos que andavam em conflito. Tais eram os homens que encabeçaram a marcha nocturna sobre Würzburg; mais tarde, um deles, como penitência, teve de ceder uma boa parte das terras ao capítulo da catedral. Mas mais importantes do que esses intrigantes políticos, eram dois personagens que se esconderam nos sombrios recessos da história e sem os quais talvez nunca tivesse havido aquela maciça romagem.

Somos de novo levados a evocar a revolta dos *Pastoureux* de 1320. Por essa ocasião, também, o simples pastor teve uma visão da Virgem e recebeu dela uma mensagem. Mas foi só quando um monge apóstata e um padre proibido de exercer o apostolado se apoiaram e organizaram a necessária propaganda que se desencadeou um movimento de massas; e foi sob a fécula desses homens que o movimento tomou a sua feição revolucionária. Böhm também era um simples pastor; sabemos que desde a mais tenra infância viam nele um pateta, que antes de pregar nunca fora capaz de articular correctamente uma frase, e que até ao dia da sua morte sempre ignorou o Padre-Nosso. E se, no entanto, foi capaz de abalar vastas partes da Alemanha tal se deveu aos que tinha por trás de si. O pároco de Niklashausen rapidamente se deu conta que alguns milagres poderiam atrair largas ofertas para o seu até ali obscuro santuário; e em consequência — como mais tarde admitiu — inventou milagres e atribuiu-os ao Infante Santo. Mas o papel principal coube a um eremita que durante algum tempo vivera numa gruta das proximidades e ganhara grande reputação de santidade.

Esse eremita parece ter exercido um total domínio sobre Böhm, aturdiindo-o e inspirando-o. Dizem até alguns que a visão da Virgem terá sido um truque imaginado por ele para iludir o jovem pastor. Também se disse que quando Böhm arengava a multidão dum janela, o eremita se postava atrás dele e fazia de ponto — como vemos reproduzido na xilogravura da Crónica de Schedel (ilustr. 7)). Apesar de fantasista, a história indica decerto, com justeza, qual era realmente a relação entre os dois homens. Daí interessarem-nos os nomes que as autoridades eclesiásticas aplicaram ao eremita — que se escapou quando o Infante Santo foi preso, mas logo apanhado. Chamavam-lhe um nativo da Boémia, um Beghard e um Hussita. Embora a prova não seja concludente, parece quase certo que foi o eremita quem da peregrinação religiosa fez uma algarada revolucionária. No tranquilo vale de Tauber ele deve ter visto o futuro centro dum reino milenário no qual a primitiva ordem igua-

litária iria ser restaurada. E talvez os historiadores modernos tenham cometido uma levandade ao rejeitar, como uma óbvia calúnia, a história de Böhm ter sido preso quando se encontrava nu em pélo numa taberna, pregando coisas espantosas. Não era esse afinal exactamente o modo como os Adamitas boémios tinham imaginado, simbolicamente, o regresso do Estado Natural ao mundo corrupto?

O milenarismo igualitário tinha agora penetrado efectivamente na Alemanha; e iria dar que falar durante o meio século seguinte. A *Reforma de Sigismundo*, depois de ter existido como um manuscrito praticamente esquecido durante uns quarenta anos, surgiu pela primeira vez em letra de forma um par de anos após a execução de Böhm e foi reimpressa em 1480, 1484, 1490 e 1494. Originalmente escrita logo após o colapso dos Taboritas na Boémia, a obra constituía um exemplo da atracção exercida pelos ideais taboritas. Apesar do seu programa relativamente moderado, também incitava os pobres a pegar na espada e fazer valer os seus direitos sob o comando do padre-rei Frederico. Numa forma muito mais violenta, o tema volta a aparecer naquele *Livro de Cem Capítulos* que foi obra do Revolucionário do Alto Reno nos alvares do século XVI. O que aquela estranha profecia adianta de forma tão prolixa é, no fundo, precisamente o que foi lapidariamente indicado por Jonh Ball e pelos Taboritas radicais: que após a derradeira batalha contra as hostes do Anticristo a justiça ideal seria restabelecida na Terra e todos os homens seriam iguais e irmãos, e usufruindo mesmo de tudo em comum. E estas quimeras não se ficavam pelos livros; também na vizinhança do Alto Reno surgiram conjuras destinadas a concretizá-las. Tais movimentos receberam o nome colectivo de *Bundschuh* — termo que designa uma soca de camponês e com o mesmo significado que o termo *sans-culotte* na Revolução Francesa.

O chefe dos *Bundschuh* era um camponês chamado Joss Fritz e muitos dos apaniguados eram também camponeses. Mas os pobres das cidades, os mercenários desocupados, os mendigos e outros marginais também desempenharam um papel importante no movimento; e foi o que decerto lhe deu aquele carácter peculiar. Pois havia então muitas outras revoltas camponesas no Sul da Alemanha que apenas almejavam reformas limitadas; só o *Bundschuh* almejava o Milénio. Tal como a irrupção em Niklashausen, o levantamento *Bundschuh* que ocorreu na diocese de Speyer em 1502 teve como causa remota o fracasso da última tentativa para restaurar a estrutura do Império em desagregação, e como causa imediata os impostos exagerados cobrados por um Príncipe-Bispo na falência; mas o seu objectivo consistia precisamente numa forma muito elaborada de revolução social. Toda a autoridade seria suprimida, todas as contribuições e impostos abolidos, toda a propriedade eclesiástica distribuída pelo povo; e todos os bosques, regadios e pastagens se tornariam propriedade comunal. A bandeira do movimento ostentava o Cristo crucificado tendo dum lado um camponês ajoelhado e do outro um tamanco de camponês, e por cima o distico: «Só a justiça de Deus!» Estava nos seus planos capturar a cidade de Bruchsal, incluindo o palácio do Príncipe-Bispo; e daí o movimento devia espalhar-se como as chamas do fogo por toda a extensão da Alemanha, levando a liberdade aos camponeses e cidadãos que o apoiassem, e aos restantes a morte. E embora o golpe fosse traído e o movimento falhasse, Joss Fritz sobreviveu para organizar levantamentos idênticos em 1513 e 1517, onde ainda voltamos a encontrar o habitual conjunto de quimeras: por um lado, o extermínio de todos os

ricos e poderosos e o estabelecimento duma ordem igualitária; por outro, «livrar-se dos blasfemos», ser guiado pelo Imperador, e mesmo recuperar o Santo Sepulcro. O facto é que a imagem do *Bundschuh* atingiu um significado tão prodigioso que se tornou crença popular ter sido a primeira tomada de Jerusalém obra de camponeses guiados por aquela imagem.

Entretanto, numa outra região da Alemanha — a Turingia, sempre fértil em mitos e movimentos milenaristas — Tomás Müntzer dava início à tempestuosa carreira que iria acabar por fazer dele um profeta do Milénio igualitário, e alguém cuja fama terá durado até aos nossos dias.

Tomás Müntzer

Tomás Müntzer nasceu em Stolberg na Turingia em 1488 ou 1489. Não nasceu pobre — como muitas vezes tem sido sustentado — mas numa condição relativamente modesta; o pai não foi enforcado por um tirano feudal mas morreu no leito com idade avançada. Quando começa a ser notado, a partir dos trinta anos, Müntzer não surge como vítima ou inimigo da injustiça social mas antes como um «eterno estudante», extraordinariamente culto e profundamente intelectual. Tendo sido doutorado e ordenado padre, passou a adoptar uma incansável vida errante, procurando sempre lugares onde contava prosseguir os seus estudos. Profundamente versado nas Escrituras, aprendeu grego e hebraico, leu a teologia e a filosofia patristica e escolástica, mergulhou também nos escritos dos místicos alemães. No entanto, nunca foi um puro letrado; e as suas leituras vorazes eram uma tentativa desesperada para resolver um problema pessoal. Pois Müntzer era então uma alma conturbada, cheio de dúvidas sobre a verdade do Cristianismo e até sobre a existência de Deus, mas lutando obstinadamente pela certeza — de facto naquela instável condição que tantas vezes culmina na conversão.

Martinho Lutero, que era uns cinco ou seis anos mais velho do que Müntzer, aparecia na altura como o mais formidável opositor que a Igreja de Roma já conhecera e também — embora incidental e transitivamente — como o líder efectivo da nação alemã. Em 1517 afixou as famosas teses contra a venda de indulgências à porta da Igreja de Wittenberg, em 1519 pôs em questão publicamente a supremacia do Papa, em 1520 publicou — e por tal foi excomungado — os três tratados que lançaram a Reforma na Alemanha. Embora faltassem muitos anos para aparecerem igrejas evangélicas organizadas numa base territorial, já então existia um partido identificado como luterano; e grande parte do clero se lhe juntou, embora a maioria se agarrasse firmemente à «velha religião». Foi como discípulo de Lutero que Müntzer começou por cortar com a ortodoxia católica; e todos os feitos que o tornaram famoso se realizaram no meio desse grande abalo religioso que fez reunir e finalmente cair a maciça estrutura da igreja medieval. Todavia afastou-se de Lutero quase de imediato; e foi em oposição ainda mais brutal a Lutero que elaborou e proclamou a sua própria doutrina.

O que Müntzer precisava para se tornar um novo homem, seguro de si e do seu projecto de vida, é claro que não podia encontrá-lo na doutrina de Lutero, justificada apenas pela fé. Podia encontrá-lo no milenarismo militante e sedento de sangue que lhe fora revelado quando em

1520 se tornou ministro do culto na cidade de Zwickau e entrou em contacto com um tecelão chamado Niklas Storch. Zwickau fica junto à fronteira da Boémia, o próprio Storch estivera na Boémia e eram essencialmente as velhas doutrinas Taboritas que ressurgiam nos ensinamentos de Storch. Ele proclamava que agora, como no tempo dos apóstolos, Deus comunicava directamente com o seu Eleito; e a razão disto era que os Últimos Dias estavam à porta. Primeiro os Turcos haviam de conquistar o mundo e sobre este reinará o Anticristo; mas então — e seria muito em breve — o Eleito irromperia e aniquilaria todos os hereges, dando lugar à Segunda Vinda e ao início do Milénio. O que mais cativava Müntzer nesse programa era a guerra de extermínio em que os justos lutariam contra os ímpios. Abandonando Lutero, já só pensava e falava do Apocalipse e de certos incidentes do Velho Testamento tais como o massacre dos sacerdotes de Baal por Elias, a matança dos filhos de Ahab por Jehu e o assassinio de Sisara em pleno sono por Jael. Os seus contemporâneos notaram e lamentaram a mudança nele operada, a sede de sangue que por vezes se exprimia em puro delírio.

Os Eleitos tinham de abrir pela força das armas o caminho para o Milénio; mas quem eram os Eleitos? Segundo Müntzer eram os que tinham recebido o Espírito Santo ou, como ele costumava chamar-lhe, «o Cristo vivo». Nos seus escritos, como nos dos Libertinos Espirituais, estabelece-se uma distinção clara entre o Cristo histórico e o Cristo «vivo» ou «íntimo» ou «espiritual» que se imagina nascido na alma individual; e é este último que possui o poder redentor. Todavia, num aspecto o Cristo histórico conserva todo o significado; ao sujeitar-se à crucificação ele apontou o caminho para a salvação. Pois aquele que busca ser salvo tem de sofrer ignominiosamente, tem de se purgar de toda a obstinação e libertar-se de tudo o que o prende ao mundo e aos seres da criação. Primeiro tem de sujeitar-se voluntariamente a uma preparação ascética e depois, quando se torna capaz e digno de recebê-los, Deus impõe-lhe novos e indescritíveis sofrimentos. Estas derradeiras aflições, a que Müntzer chama «a Cruz», podem incluir doença e miséria e perseguição, devendo todas ser suportadas com paciência — mas sobretudo incluem intensa agonia mental, desgosto pelo mundo, desgosto por si próprio, desânimo, desespero, terror. Só quando se chega a este ponto, quando a alma foi posta completamente a nu, tem lugar a comunicação directa com Deus. Esta era no fundo a doutrina tradicional, tal como foi sustentada por muitos místicos católicos da Idade Média; mas quando Müntzer se põe a falar dos resultados, aí ele segue outra tradição menos ortodoxa. Pois, segundo ele, quando «o Cristo vivo» entra na alma é para sempre; e o homem assim favorecido torna-se um vassalo do Espírito Santo — Müntzer fala até em «tornar-se Deus». Gratificado com o pleno conhecimento da vontade divina e vivendo em perfeita conformidade com ela, esse homem é incontestavelmente qualificado para cumprir a divinamente assinalada missão escatológica; e foi precisamente o que Müntzer reclamou para si. Não foi por acaso que esse *propheta* nasceu a poucas milhas de Nordhausen, o centro desse movimento subterrâneo no qual a doutrina do Livre-Espírito se fundiu com a dos flagelantes. Se descontarmos a vergasta, as quimeras implícitas serão ainda as mesmas.

A partir do momento em que Storch conseguiu que Müntzer se encontrasse a si próprio, este alterou o seu viver, deixando as leituras e a procura de saber, condenando os humanistas, que eram numerosos entre os discípulos de Lutero, pregando sem cessar a sua fé escatológica aos

pobres. Desde meados do século anterior que tinham sido abertas minas de prata em Zwickau, tornando-se a cidade um importante centro industrial, três vezes maior que Dresden. De todo o Centro e Sul da Alemanha acorreram trabalhadores às minas, do que resultou um excesso crônico de mão-de-obra. Para mais, a exploração incontrolada da prata provocou uma inflação que deixou todos os trabalhadores industriais, incluindo os da velha indústria dos tecidos, numa penúria quase total. Poucos meses após a sua chegada a Zwickau, Müntzer tornou-se pregador precisamente na igreja onde os tecelões tinham o seu próprio altar; e serviu-se do púlpito para proferir violentas denúncias, não só dos Franciscanos locais, geralmente impopulares, mas também do pregador — um amigo de Lutero — que gozava da estima dos burgueses abastados. Pouco depois, a cidade estava dividida em dois campos hostis e o antagonismo entre eles tornava-se tão agudo que pareciam iminentes grandes desordens.

Em Abril de 1521, o Conselho da Cidade interveio e demitiu o turbulento recém-chegado; como consequência, uma larga parte da população, sob o comando de Storch, revoltou-se. A revolta foi dominada e feitas muitas prisões — incluindo, o que é significativo, mais de cinquenta tecelões. Quanto a Müntzer, retirou-se para a Boémia, aparentemente convencido de que poderia ainda encontrar aí alguns grupos de taboritas. Pregou em Praga, com a ajuda de um intérprete; e publicou também em alemão, checo e latim um manifesto anunciando a fundação na Boémia de uma nova igreja constituída apenas pelos Eleitos e, portanto, directamente inspirada por Deus. Definuiu o seu próprio papel em termos idênticos ao da parábola escatológica do trigo e do joio que fora invocada durante a revolta camponesa na Inglaterra: «Chegou o tempo da ceifa, e assim o próprio Deus me cometeu para a sua ceifa. Agucei a minha foice, pois os meus pensamentos estão mais firmes na verdade, e os meus lábios, mãos, pele, cabelo, alma, corpo, vida amaldiçoam os hereges».

O apelo de Münster aos Boémios foi, naturalmente, um fracasso; e foi expulso de Praga. Nos dois anos seguintes deambulou pelo Centro da Alemanha, em grande pobreza mas sustentado agora por uma inabalável confiança na sua missão profética. Deixou de usar os seus títulos para se apresentar como «Mensageiro de Cristo». Os seus infortúnios assumiram a seus olhos um valor messiânico: «Que os meus sofrimentos sejam para vós um modelo. Deixem o joio crescer quanto quiser, nem por isso ele deixará de ser batido pelo malho juntamente com o trigo puro. O Deus vivo está aguçando a sua foice em mim, para que eu mais tarde possa cortar as papoilas vermelhas e as centáureas azuis». As suas deambulações terminaram quando, em 1523, foi convidado para cura da pequena cidade Turingia de Allstedt. Aí se casou, criou a primeira liturgia em língua alemã, traduziu hinos latinos em vernáculo e criou uma reputação como pregador que alastrou por todo o Centro da Alemanha. Os camponeses das aldeias vizinhas, e sobretudo algumas centenas de mineiros das minas de cobre de Mansfeld, vinham regularmente ouvi-lo. Juntamente com os artesãos de Allstedt, essa gente forneceu-lhe os discípulos com que ele formou uma organização revolucionária, a «Liga dos Eleitos». Esta liga, constituída no essencial por gente analfabeta, era a resposta de Müntzer à universidade, que sempre fora o centro da influência de Lutero. Chegara a vez da iluminação espiritual suplantarem o saber dos copistas; Allstedt iria ocupar o lugar de Wittenberg e tornar-se o centro duma nova reforma que seria total e final e que prenunciava o Milénio.

Não foi preciso muito para Müntzer se envolver em conflitos com a autoridade civil, pelo que os dois príncipes da Saxónia — o Eleitor Frederico o Sábio e seu irmão, o Duque João — começaram a observar os seus actos com um misto de curiosidade e alarme. Em Julho de 1524, o Duque João, que abandonara a tradicional fé católica e se tornara discípulo de Lutero, encomendou-lhe um sermão. Müntzer assim fez, indo buscar o seu texto à fonte da tradição apocalíptica, o Livro de Daniel; e o sermão, que ele logo mandou imprimir, não podia ser mais claro na exposição das suas crenças escatológicas. O último dos impérios mundiais aproxima-se do seu fim; hoje o mundo não é senão o império do demónio, onde essas víboras, o clero, e essas enguias, os chefes e senhores seculares, se poluem mutuamente num viscoso abraço. É tempo dos príncipes saxónicos escolherem se querem servir a Deus ou ao Diabo. Se for ao primeiro, o dever deles é claro:

Expulsai os inimigos de Cristo do meio dos Eleitos, pois sois vós o instrumento desse propósito. Caros amados irmãos, não se deixem convencer pelo pretexto superficial de que Deus poderá fazê-lo sem desembainhardes a espada, senão a espada ainda enferrujará na bainha... Cristo é o vosso senhor. Não os deixeis pois viver mais, aos malvados que nos apartam de Deus. Pois o ímpio não tem direito à vida se se opõe ao piedoso.

Padres, monges e chefes ímpios devem todos perecer; e o pregador insiste:

A espada é necessária para exterminá-los. E como tal deverá ser feito com sinceridade e limpeza, deverão fazê-lo os nossos queridos pais os príncipes, que comungam connosco em Cristo. Mas se eles não o fizerem, a espada ser-lhes-á retirada... Se resistirem, que sejam massacrados sem perdão... No tempo da vindima há que arrancar as ervas daninhas da vinha de Deus... Mas os anjos que estão aguçando as suas foices para esse trabalho são justamente os mais sinceros servos de Deus... Pois os ímpios não têm da vida direito, senão o que os Eleitos decidem permitir-lhes...

Müntzer admite todavia que os príncipes não podem levar a cabo essas tarefas, a menos que estejam informados dos propósitos de Deus; e esses não podem atingi-los por si próprios, pois estão ainda muito longe de Deus. Daí conclui que devem ter na sua corte um padre que por auto-abnegação e auto-mortificação se tornou apto a interpretar os seus sonhos e visões, tal como Daniel fez na corte de Nabucodonosor. E as alusões bíblicas que recheiam esta recomendação mostram claramente que ele se viu a si próprio como o profeta inspirado destinado a substituir Lutero no favor dos príncipes, tal como Daniel substituiu os apagados escribas. Deste modo ele contava obter tal influência sobre os governantes que os levasse aos necessários preparativos para o Milénio.

Tem sido muito debatida a questão de como imaginava Müntzer o Milénio... e não é fácil esclarecê-la. A julgar pelos seus escritos certamente que lhe interessou muito menos a natureza da futura sociedade do que a exterminação em massa que a deveria preceder. Nem tão-pouco parece ter-se interessado em melhorar a sorte material dos camponeses entre os quais viveu. Poucos dias depois do seu sermão aos príncipes vêmo-lo escrever em carta aos discípulos de Sangerhausen que devem obedecer ao seu senhor em todas as questões materiais. Se o senhor não está satisfeito com os serviços e rendas que no presente recebe, devem deixá-lo na posse de todos os seus bens terrenos; só se ele interfere nas matérias

do foro espiritual — especialmente se os proibir de ir a Allstedt escutar Müntzer — é que devem fazer alarido para que todo o mundo ouça. E até quando Müntzer fala na Liga dos Eleitos a atitude é a mesma. Ele tenta persuadir o representante do Eleitor em Allstedt a aderir à liga, e fá-lo nestes termos:

Se provocadores e bandidos se juntassem à liga para a desviar do seu fim, nós devíamos entregá-los aos seus tiranos ou então, conforme a natureza do caso, julgá-los nós mesmos. Particularmente no que respeita à prestação dos serviços prescritos, deve ficar claramente assente na liga que os membros não pensem agora que ficam isentos de dar seja o que for aos seus tiranos... de forma a evitar que certos homens iníquos pensem que nos aliamos com o fito nos bens materiais.

Todavia, isto não significa — como já tem sido sugerido — que Müntzer não podia ter imaginado o Milénio como igualitário, ou até comunista. Podia igualmente significar que ele considerava a ordem existente como irremediável até às catástrofes dos Últimos Dias se terem desencadeado, ficando então garantida a restauração automática do primitivo Estado Natural. Tais quimeras, que nunca perderam o seu fascínio desde o tempo dos Taboritas, sabe-se que foram familiares nos círculos que Müntzer frequentou. Segundo uma fonte digna de crédito, o primeiro mestre de Müntzer, o tecelão Niklas Storch, tinha sobre a questão pontos de vista difíceis de distinguir dos sustentados pelos Irmãos do Livre-Espírito; afirmava ele que Deus fez todos os homens igualmente nus e os deita ao mundo, podendo todos eles ser da mesma origem e partilhar todas as coisas igualmente entre eles. Müntzer conheceu também o jovem humanista Ulrich Hugwald; e Hugwald tinha escrito uma obra profetizando que a humanidade voltaria «a Cristo, à Natureza, ao Paraíso», que ele definiu como um estado sem guerra, nem cobiça, nem luxúria e no qual todos os homens partilhariam todas as coisas como irmãos. Considerando que a vida de camponês era mais próxima da que Deus confiara a Adão e Eva, Hugwald acabou por tornar-se ele próprio camponês; e assim fez o humanista Karlstadt, que era íntimo associado e até discípulo de Müntzer. A um nível menos sofisticado, um simples membro da Liga dos Eleitos observou que depreendera do programa «que eles deviam ser como irmãos e amarem-se como irmãos».

Quanto ao próprio Müntzer, quando ele escreve acerca da Lei de Deus parece realmente pô-la a par dessa Lei Natural absoluta e original que terá ignorado quaisquer distinções de propriedade ou de condição. Essa impressão é reforçada pela *Histori Thomä Müntzers* — obra reconhecida como tendenciosa, mas que foi escrita enquanto a história de Müntzer ainda estava muito fresca na memória popular e que no geral demonstra um alto nível de exactidão factual. Segundo este testemunho, terá Müntzer, nos últimos meses da sua vida, afirmado que não mais haveria reis nem senhores e também, a partir dum mal entendido sobre *Actos IV*, que todas as coisas deviam ser postas em comum. Reunidos estes factos, eles sugerem que a confissão que o *profeta* fez quase à hora da morte era no essencial exacta, embora obtida pela tortura. Pois confessou que o princípio básico da sua liga era que todas as coisas são comuns a todos os homens; que o seu objectivo era um estado de coisas em que todos fossem iguais e cada um recebesse segundo as suas

necessidades; e que estavam preparados para executar qualquer príncipe ou senhor que interferisse nos seus planos. Deste programa tudo já se encontrava, afinal, sem qualquer imposição, no programa que o Revolucionário do Alto Reno traçou para a sua imaginária Irmandade da Cruz Amarela.

Müntzer esperava sem dúvida, ao pregar o seu sermão ao Duque João, que os príncipes da Saxónia poderiam ser ganhos para a causa; e quando, poucos dias depois, discípulos seus expulsos pelos senhores — em particular no Condado de Mansfeld — se foram refugiar em Allstedt, ele apelou aos príncipes para que os vingassem. Mas os príncipes não actuaram e isso alterou a sua atitude. Na última semana de Julho pregou um sermão no qual proclamou que era chegado o tempo em que todos os tiranos seriam destronados e começaria o reino messiânico. Isto sem dúvida seria o bastante para alarmar os príncipes; mas ao mesmo tempo Lutero escrevia a sua *Carta aos Príncipes da Saxónia*, indicando quão perigosa se estava tornando a agitação de Müntzer. Como consequência, Müntzer foi chamado a Weimar para se explicar perante o Duque João. Embora a exigência tenha sido apenas de calar quaisquer outros pronunciamentos provocatórios até que a matéria fosse examinada pelo Eleitor, foi quanto bastou para o lançar no caminho da revolução.

No panfleto que então produziu, *O desvelar explícito da falsa crença do mundo sem fé*, Müntzer dá a entender que os príncipes são incapazes de desempenhar qualquer papel no advento do Milénio — «porque eles passaram as suas vidas em manjares e bebedeiras, desde a adolescência foram sempre gente muito delicada, nunca tiveram em toda a vida qualquer percalço e não desejam nem esperar vir a ter algum». De facto são os príncipes e os senhores e todos os ricos e poderosos que, mantendo obstinadamente a ordem social existente, se privam não só a si próprios mas também aos outros de atingir a verdadeira fé: «Os poderosos, ímpios obstinados têm de ser destronados, porque eles se opõem à santa, genuína fé cristã neles próprios e em todo o mundo, quando ela procura emergir em toda a sua verdade, e força original!» Encorajados por copistas venais — como Lutero — «os grandes fazem quanto podem para manter o povo ignorante da verdade». Unidos «como ovas de sapo» no seu comum interesse pelo lucro, atormentam assim os pobres com a sua usura e impostos que não deixam a estes sequer o tempo de estudar e seguir a Lei de Deus. Todavia, argumenta Müntzer, tudo isto não é razão para desesperar — pelo contrário, os grandes excessos da tirania que agora oprime o mundo são um sinal seguro de que a grande consumação está para breve. É precisamente porque Deus está enviando a sua luz para o mundo que «certos (senhores) começam agora a perseguir e oprimir, a defraudar e espoliar as gentes, para ameaçar toda a Cristandade e vergonhosa e cruelmente torturar e matar o seu próprio povo e até os estrangeiros».

Müntzer atingira o ponto que fora atingido pelos primeiros *prophetas* durante a Revolta dos Camponeses na Inglaterra e na Revolução Hussita. Também para ele os pobres eram agora potencialmente os Eleitos, incumbidos da missão de inaugurar o Milénio igualitário. Livres das tentações de *Avaritia* e *Luxuria*, os pobres tinham enfim a oportunidade de chegar àquela indiferença pelos bens deste mundo que os qualificaria para receberem a mensagem apocalíptica. Enquanto ricos e poderosos eram segados como joio na última grande ceifa, seriam os

pobres que emergiam como a única verdadeira Igreja: «Então terá de ser o grande a ceder ao pequeno. Ai se os pobres e espezinhados camponeses soubessem disto, que bom seria para eles». E, no entanto — insistia, Müntzer —, nem sequer ainda os pobres estavam aptos para gozarem da glória prometida. Primeiro também deviam ser privados de tão mundanos desejos e frívolos passatempos que eram os deles, pelo que deviam com suspiros e rezas reconhecer a sua abjecta condição e ao mesmo tempo a sua necessidade de um novo enviado de Deus. «Se a santa igreja tem de ser restaurada com a amarga verdade, um servo de Deus deve tomar a dianteira no espírito de Elias... e pôr as coisas em movimento. Na verdade, muitos deles terão de ser despertados, para que assim no maior zelo possível e com apaixonada gravidade eles possam varrer da Cristandade os governantes ímpios». Tal como já propusera aos príncipes os seus serviços de novo Daniel, Müntzer propunha-se agora para o cargo de guia divinamente inspirado do povo.

O desvelar explícito foi seguido sem grande interregno por outro e mais virulento panfleto, dirigido especificamente contra Lutero e intitulado *O mais amplo apelo em defesa e resposta à mundana e mórbida carne em Wittenberg*. Era com justa causa que Lutero e Müntzer se viam nesta altura um ao outro como inimigos mortais. Tal como Müntzer, Lutero executava os seus actos na convicção de que os Últimos Dias estavam para breve. Mas a seu ver o único inimigo era o Papado, no qual ele via o Anticristo, o falso profeta; e era disseminando o verdadeiro Evangelho que o Papado seria vencido. Uma vez cumprida a tarefa, Cristo voltaria para ler a sentença da eterna danação do papa e dos seus discípulos e fundar um novo Reino — mas um Reino que não seria deste mundo. No contexto de tal escatologia a revolta armada estava condenada a parecer irrelevante, porque a morte corporal infligida pelos homens não era nada em comparação com a sentença de danação imposta por Deus. Uma revolta armada devia ser também considerada perniciosa, em parte porque iria abalar a ordem social que facultava a disseminação da Palavra e mais ainda, porque desacreditaria aquela Reforma que para Lutero era sem dúvida a coisa mais importante do Mundo. Era pois de esperar que Lutero fizesse o possível por contrariar a influência de Müntzer. Por outro lado, não surpreende que Müntzer tenha visto em Lutero uma figura escatológica, a Besta do Apocalipse e a Prostituta de Babilónia. E de facto o próprio título do seu panfleto é uma alusão à passagem apocalíptica na epístola de Judas que conta como o Senhor com milhares dos seus Santos julgará todos os ímpios — «impostores dos últimos tempos», como aí são chamados, que procuram vantagens adulando os grandes; homens sujeitos à carne e «que não têm o espírito».

E ao atacar Lutero em *O mais amplo apelo em defesa* que Müntzer formula de forma mais coerente a sua doutrina da revolução social. Ao passo que Lutero dedicava o seu panfleto ao Eleitor e ao Duque João, Müntzer dedica a sua réplica a Cristo como Rei dos reis e Duque de todos os fiéis — e deixa entender que Cristo é para ele o espírito de Cristo experimentado por si e pelos discípulos. E adianta as suas razões: os príncipes — essa «cáfila de ímpios» como agora lhes chama — perderam todo o direito à honra, obediência e domínio, que a partir de agora são exclusivo dos Eleitos. Certamente que «a vontade de Deus e a sua obra devem ser conduzidas integralmente na observância da Lei» — mas isso não é tarefa para os ímpios. Quando os ímpios assumem a tarefa de

suprimir o pecado usam a Lei como meio de exterminar os Eleitos. Mais concretamente, Müntzer sustenta que nas mãos dos «grandes» a Lei de Deus se torna simplesmente um meio de proteger a propriedade — a propriedade que eles próprios usurparam. Num amargo ataque contra Lutero, exclama: «O miserável adulator cala-se... sobre a origem de todo o roubo... Olhai, as sementes da usura e roubo e pilhagem são os nossos senhores e príncipes, eles fazem de todas as criaturas a sua propriedade: os peixes da água, as aves do céu, as plantas da terra tornaram-se todos deles». E refere-se à passagem de Isaías: «Ai de vós, os que ajuntais casas e mais casas, e que acrescentais campo a campo, até que não haja mais terreno...» Esses ladrões usam a Lei para impedir os outros de roubar: «Eles espalham os mandamentos de Deus entre os pobres e dizem, "Deus ordenou, tu não roubarás..." Eles oprimem o povo, e espoliam e defraudam o pobre lavrador e tudo quanto vive — mas se (o lavrador) comete a mais ligeira ofensa, enforcam-no». O maior crime de Lutero é que ele justifica essas injustiças. Müntzer, por outro lado, proclama o direito e o dever dos Eleitos, que se acham no povo miúdo, de manejar a espada para o extermínio dos ímpios, incluindo todos «os grandes». «Tu raposa matreira», exclama ele para Lutero, «com as tuas mentiras lança-te a tristeza no coração do homem recto, a quem Deus nunca faltara, e assim aumentaste o poder desses ímpios canalhas, que continuarão na mesma. Assim será para ti como para a raposa quando é apanhada. O povo será livre e Deus será o seu único Senhor».

Curiosamente, os príncipes que Müntzer tinha na ideia — o Eleitor Frederico e o Duque João — eram os únicos príncipes alemães realmente tolerantes. Profundamente desorientados no meio do vasto levantamento inaugurado por Lutero do qual os seus territórios constituíam o centro, estavam cheios de dúvidas sobre a sua própria posição e direitos. O Duque João ouviu sem protestar o provocante sermão de Müntzer; o Eleitor sabia-se que afirmara que se era essa a vontade de Deus o governo devia passar para as mãos do povo; e no trato com o revolucionário profeta de Allstedt ambos os irmãos se mostravam igualmente hesitantes. Foi mais num gesto de desafio do que realmente preocupado pela sua segurança que Müntzer, uma semana depois de se fazer ouvir em Weimar, faltou à palavra dada, escalou durante a noite a muralha de Allstedt e dirigiu-se para a cidade livre imperial de Mülhausen.

Esta relativamente grande cidade Turingia já se encontrava num estado de turbulência intermitente há mais de um ano. Um ex-monge chamado Heinrich Pfeiffer liderava os cidadãos pobres na sua luta para privar do controlo político a oligarquia que há muito o monopolizava. E metade da população da cidade — uma percentagem maior do que em qualquer outra cidade alemã do tempo, ao que se sabe — consistia em pobres, que em épocas de crise se mostravam sempre dispostos às experiências sociais radicais. Aí, Müntzer encontrou um punhado de discípulos entusiastas. Obcecado como sempre pela iminente destruição dos ímpios, patrulhava as ruas da cidade à cabeça dum bando armado, de espada desembainhada e arvorando um crucifixo vermelho. Todavia, quando a revolta rebentou foi logo dominada e Müntzer, mais uma vez expulso, recomeçou as suas andanças. Em Nuremberga tratou de publicar os seus dois panfletos revolucionários; mas estes foram logo confiscados pelo Conselho da Cidade e Müntzer teve de abandonar também essa

cidade. Ao fim de algumas semanas de caminhada que o levaram até à fronteira da Suíça, foi chamado de volta a Mühlhausen, onde Pfeiffer conseguiria instalar-se de novo e que se encontrava mais uma vez em estado de agitação revolucionária. Em Março de 1525, o Conselho da Cidade foi deposto e um outro, eleito pelos cidadãos, instalado no seu lugar. Mas Müntzer parece não ter desempenhado qualquer papel de relevo nesses acontecimentos; o que lhe proporcionou tornar-se um revolucionário activo não foi a revolução em Mühlhausen, mas o surto da Guerra dos Camponeses.

As causas da Guerra dos Camponeses na Alemanha têm sido e continuarão sem dúvida a ser tema de controvérsia, mas há algumas constatações gerais que se podem adiantar com segurança. Pelo menos é certo que o cenário desta revolta lembra mais o da Revolta dos Camponeses Ingleses que o da *Jacquerie*. Nunca fora tão grande o bem-estar do campesinato alemão; e em particular os camponeses que um pouco por toda a parte tomaram a iniciativa da insurreição, longe de serem vítimas de verdadeira miséria e desespero, pertenciam a uma classe em ascensão e segura de si. Era gente em ascensão tanto social como economicamente e que precisamente por isso se impacientava face aos obstáculos que se opunham ao continuar dessa ascensão. Não surpreende, pois, que, nos seus esforços para remover esses obstáculos, os camponeses não se mostrassem orientados escatologicamente, antes, pelo contrário, politicamente na medida em que pensavam em termos de situações e possibilidades reais. O mais que uma comunidade camponesa almejava sob a liderança da sua própria aristocracia camponesa era a autonomia local; e a primeira fase do movimento, de Março de 1525 a princípios de Maio, consistiu simplesmente numa série de lutas locais em que grande número de comunidades de facto obteve dos seus senhores imediatos, eclesiásticos ou laicos, as cedências que lhes garantiam uma maior autonomia. E isso fez-se sem efusão de sangue, através de aturadas controvérsias que o campesinato sustentou durante gerações.

Subjacente à revolta havia, no entanto, um conflito mais profundo. Com o progressivo colapso do poder real, o Estado alemão tinha-se desintegrado numa massa de autoridades feudais cuja discórdia levava com frequência à guerra. Mas em 1525 esse estado de quase anarquia estava perto do fim, pois os grandes príncipes territoriais estavam criando com afã os seus principados absolutistas. O campesinato viu abalado o seu modo de vida tradicional e traídos os direitos adquiridos com o desenvolvimento de Estados deste novo tipo. Ressentiu-se com os novos impostos, com a substituição do «costume» pelo Direito Romano, com a interferência da administração central nos assuntos locais; e opôs-se. Os príncipes por seu lado aperceberam-se claramente que o campesinato fazia obstáculo aos seus planos de edificação do Estado; e aperceberam-se também de que a revolta camponesa lhes oferecia um esplêndido pretexto para consolidar a sua autoridade. Foram os príncipes — ou antes, certo grupo de príncipes — que fizeram com que a revolta terminasse em catástrofe, numa série de batalhas, ou massacres, em que pereceram talvez 100 000 camponeses. E foram as dinastias principescas que lucraram com essa redução do campesinato, da baixa nobreza e das bases do clero a uma condição de dependência desesperada que se manteria durante séculos.

É fácil empolar-se o papel de Tomás Müntzer no âmbito da Guerra dos Camponeses e assim tem acontecido. Os principais teatros da luta foram as áreas de maior crescimento dos novos Estados. Essas áreas situam-se todas no Sul e no Oeste da Alemanha, onde já houvera muitas revoltas camponesas nos anos anteriores a 1525; e aí parece que Müntzer não teve qualquer influência. Na Turingia, todavia, a situação era peculiar, pois nunca aí houvera revoltas camponesas e nada fazia prever uma revolta iminente mesmo em 1525. A insurreição deu-se de facto muito tarde e além do mais tomou curiosamente uma forma anárquica. Ao passo que no Sul e no Oeste os camponeses tinham actuado em ordem e disciplinadamente, na Turingia formaram pequenos bandos desorganizados que faziam batidas pelos campos, pilhando e queimando mosteiros e conventos. E é possível que essas irrupções fossem encorajadas, senão causadas, pela agitação que Müntzer andava a fazer.

O núcleo dos discípulos de Müntzer ainda consistia na Liga dos Eleitos. Alguns dos seus companheiros de início em Allstedt juntaram-se-lhe em Mühlhausen e sem dúvida que o ajudaram a criar uma nova organização. Sobretudo continuou a apoiar-se nos trabalhadores das minas de cobre de Mansfeld, que tinham aderido à Liga às centenas. Tal gente — uns vindos de fora, outros migrantes, outros expostos ao desemprego e a toda a espécie de insegurança — era tão propensa ao entusiasmo revolucionário como os tecelões e igualmente temida pelas autoridades. O facto de conseguir tais discípulos conferiu naturalmente a Müntzer uma grande reputação como chefe revolucionário; assim, apesar de em Mühlhausen nunca ter rivalizado em influência com Pfeiffer, no contexto da insurreição camponesa cresceu muito mais. Embora — como atestam claramente os seus apelos escritos à reforma — nem sequer os camponeses turingios partilhassem das fantasias milenaristas de Müntzer, olhavam-no certamente como o famoso, sábio e piedoso homem que tinha sem reservas aderido à causa deles. Tem havido muita controvérsia sobre em que medida é justo afirmar que Müntzer foi o líder dos camponeses turingios na sua «guerra»; mas uma coisa parece certa, é que eles não tiveram outro líder.

Em Abril de 1525, Müntzer hasteou na sua igreja de Mühlhausen uma bandeira branca com um arco-íris como símbolo da aliança divina, e anunciou que em breve avançaria sob esse estandarte à cabeça de dois mil «estrangeiros» — obviamente membros reais ou imaginários da sua liga. No fim desse mês ele e Pfeiffer participaram de facto numa operação de pilhagem no decurso da qual foram destruídos vários mosteiros e conventos; mas esta não era ainda, de forma alguma, a luta apocalíptica com que ele sonhara. Numa carta que enviou aos seus discípulos em Allstedt reconhecemos o tom que já fora atribuído a John Ball — só que agora o ouvimos directamente e não por terceiros:

Eu vos digo, que se não sofrerdes pelo nome de Deus, então sereis os mártires do Demónio. Assim tende cautela! não sejais tão falhos de coragem, passivos, não vos inclineis perante os perversos visionários, os ímpios miseráveis! Erguei-vos e pelejai pelo Senhor! É a hora! Preparai todos os vossos irmãos para ela, que eles não desprezem o divino testemunho, ou terão de ser todos destruídos. A Alemanha, a França e a Itália estão todas alertas. O Mestre quer dar caça, portanto a canalha tem de ir por aí. Os camponeses de Klettgau e Hegau e da Floresta Negra revoltaram-se, já são 3000, e são cada vez mais. O meu único receio é que os pobres companheiros se deixem apanhar em algum arranjo traiçoeiro simplesmente por não darem conta dele. Basta que três de entre vós, confiados em Deus, busquem apenas o seu nome e glória, para que nem cem mil vos amedrontem.

Agora a eles, a eles, a eles! É a hora. Os canalhas são desalmados como os cães. (...) Que não vos demovam os lamentos dos ímpios! Eles hão-de implorar-vos dum modo tão afável, e gemer e chorar como crianças. Não vos deixeis mover por piedade... Agitai o povo das aldeias e das cidades e sobretudo os mineiros e outros companheiros bons para a tarefa. Não podemos ficar adormecidos!... Enviai esta carta aos mineiros!...

A eles, a eles, enquanto o fogo está quente! não deixeis arrefecer a vossa espada! não a deixem rastejar! O martelo bate, ressoa na bigorna de Nemrod! Deitai-lhes a torre por terra! Enquanto forem vivos não tereis acalmado os receios dos homens. Não se pode falar-vos de Deus enquanto eles reinarem sobre vós. A eles, a eles, enquanto é dia! Deus avança à vossa frente, caminhei, pois, caminhai!...

Esta carta mostra claramente em que quimeras vivia Müntzer. Pois Nemrod era o suposto arquitecto da Torre de Babel, que por sua vez era identificada com Babilónia; e a ele se atribuía, não só a construção das primeiras cidades, mas também a origem da propriedade privada e das classes sociais — ou seja, a destruição do primitivo Estado Natural igualitário. E aos apelos para abater Nemrod e a sua torre, Müntzer acrescenta toda uma série de referências a profecias apocalípticas da Bíblia: a profecia do reino messiânico em *Ezequiel*, a profecia da segunda vinda de Cristo em *Mateus XXIV*, a profecia do Dia da Ira no *Apocalipse VI*, e naturalmente o «Sonho de Daniel». Tudo isto mostra até que ponto, mesmo nesta última fase da carreira de Müntzer, as hipóteses em que se baseava e os termos em que pensava eram ainda prescritos pela tradição escatológica. Tem decerto algum interesse o facto de pela mesma altura o homem que fora o seu modelo assumir ele próprio o papel de salvador escatológico. Pois, expulso de Zwickau, Niklas Storch criara um novo séquito, associando os monges apóstatas aos tecelões e outros artifícios, em torno dum núcleo de doze «apóstolos» e setenta e dois «discípulos». E quando rebentou a Guerra dos Camponeses ele proclamava ter recebido uma promessa do alto segundo a qual dentro de quatro anos conseguiria destruir os presentes ímpios governantes, para governar sobre toda a Terra e para outorgar os reinos da Terra aos seus ananiguados.

Ao mesmo tempo que Müntzer e Storch abriam caminho ao Milénio, Lutero por seu lado compunha o seu feroz panfleto *Contra os bandos de ladrões e assassinos camponeses*. Esta obra contribuiu muito para decidir os príncipes do Centro da Alemanha, que até então se tinham mostrado muito menos resolutos que os do Sul e do Oeste, a opor-se à revolta. O velho Eleitor Frederico, que tinha manifestado grande repugnância em actuar contra os camponeses, morreu a 4 de Maio e sucedeu-lhe o irmão João. O novo Eleitor juntou-se a outros príncipes num apelo ao Landgrave Filipe de Hesse — um jovem com uns escassos vinte anos de idade, mas que já conquistara razoável reputação como chefe militar e que além disso acabara de dominar uma revolta nos seus próprios territórios. O Landgrave penetrou imediatamente na Turingia e avançou sobre Mühlhausen, que os príncipes eram unânimes em considerar como a origem de toda a insurreição turingia. Quanto aos camponeses, cerca de 8000 tinham por fim formado um exército em Frankenhäusen. Esta cidade ficava tão perto do quartel general de Müntzer em Mühlhausen, e tão perto também do castelo do velho inimigo, Ernesto de Mansfeld, que parece provável a escolha ter sido inspirada pelo próprio *propheta*. Certamente que os camponeses viam agora em Müntzer um salvador, ao pedir-lhe que se juntasse a eles; e não pediram em vão. Enquanto Pfeiffer, que se opunha à intervenção, ficava em Mühlhausen, Müntzer pôs-se à cabeça

duns trezentos entre os seus mais devotados e fanáticos apoiantes. O número é significativo, pois de 300 era a força com que Gedeão derrotou os Midianitas. Em *O desvelar expícito* Müntzer invocava o exemplo de Gedeão e nas suas mais violentas cartas acrescentava «com a espada de Gedeão» à sua assinatura — tal como uma geração mais tarde o líder dos *Amigos do Sangue*, também sediados em Mühlhausen, iria ainda proclamar que a sua missão era o extermínio dos ímpios com a espada de Gedeão. Müntzer chegou ao campo dos revoltosos a 11 de Maio e logo se fez sentir a sua influência. Ordenou aos camponeses das aldeias vizinhas que se lhes juntassem e ameaçou-os que se não o fizessem seriam incorporados à força. Enviou um apelo urgente de reforços à cidade de Erfurt e enviou também cartas com ameaças ao inimigo. Ao seu particular inimigo, o conde Ernesto de Mansfeld, escreveu: «Diz lá ó miserável, saco roto cheio de lombrigas, quem fez de ti um príncipe deste povo que Deus resgatou com o seu precioso sangue?... Por força da vontade de Deus tu estás entregue à destruição. Se não fizeres acto de contrição perante os humildes, ficarás manchado de infâmia eterna aos olhos de toda a Cristandade e serás o mártir do Demónio». Mas tudo foi em vão; Erfurt não pôde ou não quis responder e o inimigo não se deixaria intimidar tão facilmente.

No desenrolar das operações, Filipe de Hesse mostrou o mais completo desdém pelas capacidades militares dos camponeses; e os resultados justificaram plenamente os riscos que tomou. A 15 de Maio, as suas tropas, agora reforçadas pelas de outros príncipes, tinham ocupado uma forte posição numa colina fronteira ao exército camponês. Embora ligeiramente inferior em número, o exército dos príncipes tinha bastante artilharia, ao passo que os camponeses quase a não tinham, e cerca de 2000 cavaleiros, enquanto os camponeses não tinham nenhum. Uma batalha travada em tais circunstâncias só podia levar a um resultado; mas ainda assim os príncipes propuseram tréguas, garantindo aos camponeses salvar-lhes as vidas em troca da entrega de Müntzer e dos seus discípulos mais próximos. A oferta foi provavelmente feita de boa fé, pois tratando com os insurrectos no seu próprio território, o Landgrave procurava, por um lado, fazer-se obedecer e, por outro, evitar um inútil banho de sangue. E a oferta teria provavelmente sido aceite se não fora a intervenção do próprio Müntzer.

Segundo o relato nas *Histori* — que parece bastante plausível — o *propheta* fez um discurso apaixonado no qual declarou que Deus lhe prometera vitória; que esconderia as balas dos canhões inimigos nas mangas do seu manto; e que por fim Deus moveria o Céu e a Terra para evitar a perda do seu povo. O efeito deste discurso foi acentuado pelo aparecimento dum arco-íris que, sendo o símbolo da bandeira de Müntzer, logo foi interpretado como uma prova do favor divino. Pelo menos os discípulos mais chegados de Müntzer devem ter acreditado que algum tremendo milagre estava para suceder; e sendo tão organizados quanto fanáticos não tiveram certamente dificuldade em dominar a massa confusa e amorfa dos camponeses.

Entretanto os príncipes, como não recebessem resposta satisfatória à sua oferta, perderam a paciência e deram ordem para disparar os canhões. Os camponeses não estavam preparados para usar a artilharia de que dispunham nem para retirar. De forma que estavam ainda a cantar «Vem, Espírito Santo» — como se esperassem a todo o momento a Segunda Vinda — quando foi disparada a primeira e única salva. O efeito foi

imediate e catastrófico: os camponeses abandonaram as fileiras e fugiram em pânico, enquanto a cavalaria inimiga ia no seu encalço e os chacinava às centenas. Com apenas meia dúzia de baixas, o exército dos príncipes dispersou os camponeses e capturou Frankenhäusen, matando uns 5000 na operação. Poucos dias depois, Mühlhausen rendeu-se sem luta; como castigo pelo papel que lhe era atribuído na revolta, a cidade teve de pagar pesados tributos e indenizações e foi privada do seu estatuto de cidade livre do Império. Quanto a Müntzer, escapou do campo de batalha mas foi pouco depois encontrado escondido numa cave em Frankenhäusen. Entregue a Ernesto de Mansfeld, foi torturado e fez uma confissão acerca da sua Liga dos Eleitos; depois foi decapitado no campo dos príncipes, juntamente com Pfeiffer, a 27 de Maio de 1525. Storch, que parece ter também desempenhado o seu papel na revolta, morreu em fuga no mesmo ano.

Mas o papel histórico de Müntzer estava longe de ter terminado. É bastante natural que no movimento anabaptista que alastrou a seguir à Guerra dos Camponeses a sua memória tenha sido venerada, embora ele nunca se tenha considerado anabaptista. Mais curiosa é a ressurreição e apoteose que lhe tem sido feita nos últimos anos. Desde Engels até aos historiadores comunistas de hoje — tanto russos como alemães — os marxistas ergueram Müntzer como um gigantesco símbolo, um prodigioso herói na história da «luta de classes». É uma visão ingénua, e fácil de rebater pelos historiadores não marxistas que assinalam as preocupações de natureza essencialmente mística de Müntzer, a sua geral indiferença pela situação material dos pobres. Todavia, este aspecto também é susceptível de exageros. Müntzer era um *propheta* obcecado por quimeras escatológicas que tentou traduzir para a realidade explorando o mal-estar social. Talvez que um sólido instinto tenha no fundo levado os marxistas a reclamar-se dele.

CAPÍTULO 13

O MILÉNIO IGUALITÁRIO III

Anabaptismo e agitação social

A Reforma Luterana fez-se acompanhar de certos fenómenos que, embora desconcertassem Lutero e os seus associados, eram tão naturais que nos parecem *a posteriori* inevitáveis. Contra a autoridade da Igreja de Roma, os Reformadores apelavam para o texto da Bíblia. Mas uma vez entregues à leitura da Bíblia, os homens começaram a interpretá-la à sua maneira; e as suas interpretações nem sempre eram conformes às dos Reformadores. Sempre que a influência de Lutero se fez sentir, o padre perdeu muito do seu tradicional prestígio como mediano entre o leigo e Deus e como indispensável guia espiritual. Mas uma vez que o leigo se achou sozinho perante Deus e entregue à sua consciência individual, era inevitável que alguns deles proclamassem inspirações divinas tão contrárias à velha como à nova ortodoxia.

Sobretudo, a Reforma Luterana agravou durante um tempo o intenso e amplo entusiasmo que levava à sua formação. O resultado era inevitável porque a Reforma desafiou a validade e autoridade da única igreja que até ali existira no Ocidente. Até então o povo aceitara — e em geral cegamente — a interpretação coerente da natureza do universo e do homem exposta pela Igreja de Roma. A doutrina católica tinha criado um cenário uniforme onde todos os cristãos se tinham afeiçoado a orientar-se, tal como a organização eclesiástica católica tinha criado um sistema de autoridade do qual se tinham habituado a depender. A mesma crítica que sempre fora dirigida contra o laxismo e o mundanismo do clero, o mesmo clamor evocado pelo Grande Cisma, iria mostrar quanto o povo exigia da Igreja. Durante muitos séculos a Igreja de Roma, mau grado as suas falhas, preencheria uma muito importante função normativa na sociedade europeia. O assalto de Lutero, precisamente porque era tão eficaz, perturbou seriamente aquela função. E o resultado foi produzir, a par dum sentimento de libertação, um sentimento de desorientação justamente então muito espalhado. Além do mais, a Reforma Luterana não podia ela própria dominar toda a inquietação em que tinha deixado a população. Em parte devido ao conteúdo da sua doutrina da salvação, em parte devido à sua aliança com os poderes seculares estabelecidos, Lutero não conseguiu obter o apoio de grandes massas do povo. No seio das massas perturbadas e desorientadas cresceu, em oposição tanto ao Luteranismo como

ao Catolicismo Romano, o movimento ao qual os opositores deram o nome de Anabaptismo — em muitos aspectos um continuador das seitas medievais, mas muito mais lato do que elas.

O Anabaptismo não era um movimento homogêneo e nunca foi centralizador. Existiram cerca de quarenta seitas independentes de Anabaptistas, cada uma reunia em torno de um líder que se proclamava profeta ou apóstolo divinamente inspirado; e essas seitas — clandestinas, constantemente ameaçadas de extermínio, espalhadas por todas as terras de expressão alemã — desenvolveram-se ao longo das fronteiras que os respectivos chefes traçavam. No entanto, algumas tendências eram comuns ao movimento no seu conjunto. Em geral, os Anabaptistas atribuíam pouca importância às especulações teológicas ou às observâncias religiosas formais. Em lugar de práticas como a ida à igreja, eles estabeleceram uma observância metódica, literal, dos preceitos que entendiam ter achado no Novo Testamento. Em vez da teologia cultivavam a Bíblia — que todavia interpretavam à luz da inspiração directa que acreditavam ter recebido de Deus. Os seus valores eram sobretudo éticos; para eles a religião era sobretudo questão de amor fraterno activo. As suas comunidades eram inspiradas no que eles supunham ter sido a prática da Igreja primitiva e propunham-se realizar o ideal ético advogado por Cristo.

O mais característico nos Anabaptistas eram as suas atitudes sociais. Esses sectários viam mal a propriedade privada e aceitavam a comunidade de bens como um ideal. Embora na maior parte dos grupos pouco se fizesse pela introdução da propriedade comum, os Anabaptistas não deixavam de levar muito a sério a obrigação geral da caridade e da ajuda mútua. Por outro lado, as comunidades denotavam quase sempre um mercado exclusivo. Dentro de cada grupo havia grande solidariedade; mas a atitude para com a sociedade em geral tendia a ser de rejeição. Em particular, os Anabaptistas viam o Estado com desconfiança, como uma instituição que, embora sem dúvida necessária para os ímpios, era supérflua para os Cristãos, ou seja, eles próprios. Embora aceitassem satisfazer bastantes das exigências do Estado, não permitiam qualquer intromissão nos domínios da fé e da consciência; e em geral preferiam evitar quaisquer relações com ele. Muitos Anabaptistas recusavam exercer uma função oficial no Estado ou invocar a autoridade do Estado contra um irmão anabaptista, ou pegar em armas em nome do Estado. A atitude com as pessoas que não fossem Anabaptistas era igualmente distante; os Anabaptistas evitavam geralmente qualquer relação social fora da sua própria comunidade. Consideravam-se os únicos Eleitos e que as suas comunidades estavam na dependência directa de Deus: pequenas ilhas de rectidão num mar de iniquidade. Mesmo Lutero sustentava que um Católico Romano podia ser salvo; mas para os Anabaptistas tanto Luteranos como Católicos eram piores do que Turcos, verdadeiros agentes do Anticristo. A prática do rebaptismo, da qual vem o nome de Anabaptismo, era sobretudo um meio de exprimir simbolicamente essa voluntária separação do mundo não redimido. Mas mesmo entre os próprios Anabaptistas imperava a mesma obsessão de exclusivismo; e a história do movimento está povoada de cismas.

O movimento estendeu-se da Suíça à Alemanha nos anos que se seguiram à Guerra dos Camponeses. A maior parte dos Anabaptistas era gente pacífica, na prática bastante disposta a respeitar a autoridade do Estado, salvo em questões de consciência e de crença. Certamente

que a maioria não tinha quaisquer ideias de revolução social. Mas os soldados eram quase todos recrutados entre os camponeses e artesãos; e depois da Guerra dos Camponeses as autoridades estavam terrivelmente receosas dessas classes. Mesmo os mais pacíficos Anabaptistas eram agora ferozmente perseguidos e muitos milhares deles foram mortos. Esta perseguição acabou por criar o perigo que se pretendia evitar. Os Anabaptistas não só reiteraram a sua hostilidade ao Estado e à ordem estabelecida, como interpretaram os seus sofrimentos em termos apocalípticos, como o último grande assalto de Satanás e do Anticristo contra os Santos, como essas «pragas messiânicas» que deviam preceder o Milénio. Muitos Anabaptistas tornaram-se obcecados pela imagem de um dia do juízo em que eles próprios se levantariam para esmagar os poderosos e, guiados por um Cristo enfim retornado, implantariam o Milénio na Terra. A situação do Anabaptismo tornou-se idêntica à dos movimentos heréticos dos séculos precedentes. A massa do movimento anabaptista continuou a tradição de pacífica e austera dissidência que nos séculos precedentes fora representada pelos Waldesianos. Mas a par disso ia surgindo um Anabaptismo de outra espécie, no qual a igualmente antiga tradição de milenarismo militante encontrava nova expressão.

O primeiro propagandista deste novo Anabaptismo foi um encadernador itinerante chamado Hans Hut — um antigo discípulo de Müntzer e como ele natural da Turingia. Esse homem proclamava-se um profeta enviado por Deus para anunciar que em Whitsuntide, em 1528, Cristo voltaria à Terra e deporia a espada de dois gumes da justiça nas mãos dos Santos rebaptizados. Os Santos haviam de julgar os padres e os pastores pelos seus falsos ensinamentos e, sobretudo, os grandes deste mundo pelas suas perseguições; reis e nobres seriam atados com grilhetas. Finalmente, Cristo iria instituir um Milénio que segundo parece, se caracterizaria pelo amor livre e pela comunidade de bens. Hut foi capturado em 1527 e preso em Augsburg, tendo morrido, ou sido morto, na prisão; mas não antes de fazer algumas conversões nas cidades do Sul da Alemanha.

Nas profissões de fé dos discípulos de Hut reconhecem-se as doutrinas de John Ball e dos Taboritas radicais, repetidas quase palavra por palavra: «Cristo confiara a espada e a vingança a eles, os Anabaptistas, para punirem todos os pecados, esmagarem todos os governos; comunizai toda a propriedade e massacrai aqueles que não querem ser rebaptizados». E de novo: «O governo não respeita o povo e torna-se um verdadeiro fardo para ele. Quando Deus lhes permitir vingança eles hão-de punir e exterminar o demónio...» E embora Hut esperasse por isto quando Cristo «chegasse no meio das nuvens», nem todos os seus discípulos eram tão pacientes: em Esslingen no Neckar os Anabaptistas parecem ter planeado em 1528 instituir o reino de Deus pela força das armas. Para estes milenaristas militantes, o ideal da comunidade de bens possuía sem dúvida um significado revolucionário; e sem dúvida que havia razão para as autoridades de Nuremberga prevenirem as de Ulm de que os Anabaptistas estavam decididos a destronar a ordem reinante e abolir a propriedade privada. É verdade que no Sul da Alemanha o Anabaptismo revolucionário nunca passou duma pequena força e ineficaz e foi esmagado em 1530. Mas anos depois iria reaparecer na Holanda e no extremo noroeste da Alemanha, desta feita com resultados que prenderam a atenção da Europa.

O Noroeste da Alemanha no início do século xvi consistia essencialmente em minúsculos Estados eclesiásticos, tendo cada um o seu príncipe-bispo como soberano. Habitualmente esses Estados eram dilacerados por violentos conflitos sociais. O governo do Estado estava nas mãos do príncipe-bispo e do capítulo da diocese, que o elegiam, e em larga medida controlavam a sua política. Os membros do capítulo eram recrutados unicamente na aristocracia local — era habitual a exigência dum escudo de armas com pelo menos quatro divisões — e muitas vezes escolhiam um dos seus para bispo. Este grupo de clérigos aristocratas não estava sujeito a qualquer autoridade superior; tinham grande representação na assembleia regional e podiam contar sempre com o apoio da cavalaria. Tenderam assim a governar no interesse exclusivo da sua classe e do clero da diocese. Num Estado eclesiástico os clérigos não só eram numerosos — no bispado de Münster havia uns trinta centros eclesiásticos, incluindo quatro mosteiros, sete conventos, dez igrejas, uma catedral e ainda o capítulo — mas também altamente privilegiados. Os membros do capítulo gozavam de ricas prebendas e canonicatos. Aos monges era permitido exercer ofício e comércio seculares. E sobretudo, os clérigos estavam praticamente isentos de impostos.

Mas o poder do estrato clérico-aristocrático num Estado eclesiástico muito raramente se estendeu efectivamente à capital. Nesses Estados como nos restantes o desenvolvimento do comércio e a economia monetária conferiram uma importância ainda maior às cidades. Os governos do Estado tinham uma constante necessidade de dinheiro; e graças ao recurso habitual às contribuições, as cidades foram obtendo para elas concessões e privilégios. No maior e mais importante dos Estados eclesiásticos, o bispado de Münster, isto era particularmente visível. Desde o início do século xiv que a cidade gozou de uma larga autonomia, e o poder do bispo — que raramente lá residia — foi muito restringido.

Isto não significa naturalmente que as populações das cidades estivessem satisfeitas com as concessões obtidas. O bispo e o capítulo não gozavam em geral de qualquer prestígio religioso, o que não é de espantar, pois viviam num luxo puramente secular; com frequência, como em Münster na década de 1530, o bispo era simplesmente um senhor secular que nem sempre fora ainda ordenado. Ainda por cima os impostos lançados pelos príncipes-bispos eram geralmente pesados e o fardo era todo suportado pelos leigos, que pouco lucravam com a administração. Além disso, um Estado eclesiástico tinha de pagar vastas somas à Cúria Romana de cada vez que era eleito um novo bispo; Münster teve de fazê-lo por três vezes entre 1498 e 1522. Não admira que a imunidade do clero relativamente aos impostos fosse amargamente criticada. Os comerciantes e artesãos também reclamavam contra a concorrência dos monges entregues ao comércio e à indústria e que, não tendo famílias a sustentar, nem serviço militar a cumprir ou prover, nem regras corporativas a observar, tinham todas as vantagens pelo seu lado.

No século xvi o centro de resistência ao poder do bispo e do capítulo já não residia no conselho da cidade, que se tornara um corpo circunspecto e relativamente conservador, mas nas corporações. Tal era certamente o caso em Münster. Como a cidade, no decurso do século xv, se tornou um importante centro comercial e membro da Liga Hanseática, as corporações obtiveram grande poder político. Organizadas numa

única grande corporação, que no século xvi reunia pelo menos dezasseis corporações simples, elas podiam na melhor oportunidade rebelar-se e levantar toda a população contra o clero. Essa oportunidade foi oferecida pela Guerra dos Camponeses. É um facto marcante que quando o entusiasmo revolucionário vindo do Sul da Alemanha atingiu o Noroeste, não tenham sido o campesinato nem as cidades dos Estados seculares a revoltar-se, mas unicamente as capitais dos Estados eclesiásticos: Osnabrück, Utrecht, Paderborn e Münster. Em Münster as corporações atacaram um mosteiro que entrara em competição comercial com elas e exigiram também uma restrição geral dos privilégios do clero; e o capítulo foi forçado a fazer grandes concessões.

Nessa altura o triunfo das corporações foi de pouca dura, tanto em Münster como em todas as cidades irmãs. Assim que os príncipes derrotaram os camponeses no Sul, os capítulos nos bispados do Norte puderam recuperar todo o poder que haviam perdido. Anularam prontamente todas as concessões, esmagaram qualquer tentativa de reforma e fizeram tudo o que podiam para humilhar as cidades rebeldes. Em 1530, o velho sistema de governo vigorava de novo em todos os Estados eclesiásticos. Tornara-se, no entanto, muito menos seguro do que fora até ali, pois agora os cidadãos ressentiam-se da ascendência do clero e dos nobres mais amargamente do que nunca. Tinham-se aquilutado da sua própria força e esperavam impacientemente pela ocasião apropriada de a mostrarem de novo. Sobretudo que a situação deles nesses anos era desesperada. Em 1529 um surto de Peste Negra devastou Vestefália e ao mesmo tempo as colheitas foram um desastre; entre 1529 e 1530 o preço do centeio quase triplicou. Finalmente, em 1530, foi criado um imposto extraordinário para financiar a resistência à invasão turca dos territórios orientais do Império. Há provas de que em princípios dos anos 1530 a desolação no Noroeste da Alemanha era por toda a parte excepcional. Esperava-se que em qualquer dos Estados eclesiásticos ocorressem novas desordens; e quando em 1530 o Bispo de Münster tentou vender o seu bispado ao Bispo de Paderborn e Osnabrück, alienando assim os seus aliados no Capítulo, as desordens começaram.

Em 1531 um eloquente jovem capelão chamado Bernt Rothmann — um filho de ferrador cujos notáveis dotes lhe proporcionaram uma educação universitária — começou a atrair grande assistência à cidade de Münster. Não tardou em tornar-se Luterano e pôs-se à cabeça de um movimento, que remontava a 1525, para incluir a cidade na órbita do Luteranismo. Encontrou apoio nas corporações e um aliado influente num rico comerciante de tecidos e patricio chamado Bernt Knipperdolinck. O movimento, ao mesmo tempo protestante e democrático, foi favorecido pela abdicação de um bispo e pela morte do seu sucessor. Em 1532 as corporações, apoiadas pela população, eram senhoras da cidade e capazes de forçar o Conselho a instalar pregadores luteranos em todas as igrejas. O novo bispo foi incapaz de fazer com que a cidade abjurasse a sua fé e em princípios de 1533 reconheceu Münster oficialmente como cidade luterana.

Não seria por muito tempo. No Ducado vizinho de Julich-Cleves os pregadores Anabatistas gozavam duma liberdade de propaganda como não havia em lado algum; mas em 1532 foram expulsos e alguns deles procuraram refúgio em Münster. No decurso de 1533 chegaram mais Anabatistas, desta vez vindos da Holanda. Estes eram discípulos de Melchior Hoffmann, um célebre visionário que — verdadeiro sucessor dos

profetas itinerantes da Idade Média — deambulava até aos confins da Europa pregando a iminência da Segunda Vinda e o Milénio. Cerca de 1529, Hoffmann tinha-se juntado aos Anabaptistas e no ano seguinte surgiu uma nova feição do movimento, profundamente influenciada pelas suas ideias, nas províncias do Norte da Holanda. Segundo Hoffmann o Milénio iria começar, após um período de «calamidades messiánicas» e muitos sinais e maravilhas, no ano de 1533, que se supunha ser o décimo quinto centenário da morte de Cristo. E em 1533 as quimeras milenaristas trazidas para Münster pelos discípulos de Hoffmann transformaram-se rapidamente em obsessões colectivas, dominando por completo a existência das classes pobres da cidade.

Entretanto, Rothmann abandonara a sua fé luterana e pusera toda a sua eloquência e prestígio ao serviço do Anabaptismo; e com as suas pregações a velha tradição ganhou novo alento. Em 1524 essa velha fonte de doutrina anarco-comunista, a espúria Quinta Epístola de Clemente, fora impressa em Basileia. Em 1531 o humanista Sebastião Franck tinha-a resumido num alemão vivo, coloquial, que lhe granjeou muitos leitores; e acrescentara-lhe os seus próprios comentários:

Pouco depois, Nimrod começou a reinar e então cada um tentou roubar do outro o melhor bocado. E começaram a dividir o mundo e a disputar-se acerca da propriedade. Começaram então o Meu e o Teu. Por fim, as pessoas tornaram-se tão selvagens, que eram como bestas. Cada qual queria ser mais fino e melhor que o outro, e no fundo seu senhor. Embora Deus tenha feito todas as coisas do comum, como ainda hoje podemos gozar o ar, o fogo, a chuva e o sol em comum, e tudo o mais que alguns homens ladrões e tiranos não podem usurpar e guardar para si.

Este era o tema agora retomado por Rothmann. Em Outubro de 1533, sustentava o suposto comunismo da Igreja primitiva como o ideal para uma verdadeira comunidade cristã. Em sermões e panfletos declarava que os verdadeiros crentes deviam modelar as suas vidas pelas vidas dos primeiros Cristãos e que tal envolvia partilhar todas as coisas em comum.

Como nos séculos anteriores, estes ensinamentos apelavam de diferentes modos para diversos níveis sociais. Havia capitalistas que bruscamente renunciavam à usura e cancelavam todas as dívidas que tinham a cobrar; havia muita gente abastada que decidia viver num amor fraterno, pondo toda a propriedade em comum, renegando todas as luxúrias, dando todo o supérfluo aos pobres. Mas ao mesmo tempo, as novas destas pregações espalharam-se entre os sem propriedade, os desenraizados e os falhados. «E lá vieram eles», observa uma tesismunha, «os Holandeses e os Frísios e miseráveis de todo o lado, que nunca tiveram poiso certo: acorreram a Münster e juntaram-se lá». Outras fontes referem-se a «fugitivos, exilados criminosos» e

gente que, tendo esbanjado as fortunas dos pais, nada tinham do seu trabalho; (...) que, tendo aprendido desde a mais tenra idade a viver sem ocupação, se tinham enchido de dívidas; que odiavam o clero não pelo que se dizia da sua religião mas pelo que se dizia da sua riqueza, e que pretendiam praticar a comunhão de bens como os Apóstolos — até que, ficando fartos de pobreza, começavam a pensar em pilhar e roubar o clero e os ricos burgueses.

Não é por coincidência que estas frases lembrem as já aplicadas às hordas dos *Pastoureux*. No século xvi as condições sociais no Norte da Holanda tinham-se tornado muito semelhantes às que tinham existido na Flandres, Hainaut e Picardia cerca de dois séculos antes. Ao passo que a população nesses velhos centros vinha declinando, na Holanda (como no Sul da Alemanha) estava em progressão. Enquanto a indústria de tecidos da Flandres tinha falido, a da Holanda tivera um novo surto; o centro mais importante da indústria era agora Leyden. Era a Holanda que agora detinha a maior concentração de trabalhadores inquietos e desprotegidos. Parece mesmo que a situação destes trabalhadores terá sido pior que em séculos anteriores. A nova indústria capitalista era em grande medida uma indústria rural, na qual os artesãos trabalhavam nas suas próprias casas as matérias-primas fornecidas pelos capitalistas; e nesse sistema as corporações já não podiam intervir de forma efectiva. Há razões para afirmar que os desempregados e os não organizados eram em maior número e mais desesperados do que nos séculos anteriores. Era no meio desse povo que o Anabaptismo florescia na sua cruel e militante forma milenarista, e era esse povo que agora afluía a Münster.

Os cidadãos mais prósperos de Münster estavam, como era natural, muito perturbados. Embora a maior parte tivesse exultado com a derrota do Bispo e do Capítulo e com a vitória da causa luterana, um poderoso movimento anabaptista apoiado por uma massa de estrangeiros desempregados e desesperados apresentava óbvios e graves perigos para todos eles. Face a esta ameaça, os Luteranos e os Católicos cerraram fileiras. Pelo final do ano o Conselho tentou por várias vezes silenciar ou expulsar Rothmann mas, certo da devoção dos seus discípulos, ele pôde sempre desafiá-los. Os outros pregadores anabaptistas foram efectivamente expulsos e substituídos por Luteranos: mas pouco depois voltaram e os Luteranos foram expulsos das igrejas. Semana após semana a excitação crescia na cidade até que, nos primeiros dias de 1534, chegaram os homens que iam inflecti-la para um objectivo determinado.

Melchior Hoffmann, que acreditava que o Milénio emergiria em Estrasburgo, fora preso naquela cidade e metido dentro numa gaiola numa torre; e aí passou o resto dos seus dias. O manto profético passou para um anabaptista holandês, o padeiro Jan Matthys (Mattyszoom) de Haarlem. Esta mudança de chefia alterou por completo o tom do movimento. Hoffmann era um homem de paz que pregava aos seus discípulos que esperassem pela vinda do Milénio confiadamente e com calma, evitando toda a violência. Matthys, pelo contrário, era um líder revolucionário que dizia que os justos deviam pegar na espada e preparar activamente o caminho para o Milénio manejando-a contra os ímpios. Fora-lhe revelado, dizia ele, que ele e os seus seguidores haviam sido chamados para limpar a terra dos ímpios. Nesta pregação ressurgia o espírito dos *Pikarti*, de Tomás Müntzer e de Hans Hut.

Matthys enviou da Holanda para as várias comunidades anabaptistas os seus apóstolos que acreditavam que o Espírito Santo descera sobre eles tal como acontecera aos primeiros apóstolos no Pentecostes. Em cada cidade que visitaram baptizaram grande número de adultos e nomearam «bispos» com o poder de baptizar. E prosseguiram, enquanto das recém-convertidas cidades partiam novos apóstolos em missões similares. Nos primeiros dias de 1534 chegaram a Münster dois apóstolos,

tendo imediatamente desencadeado uma verdadeira epidemia de entusiasmo. Rothmann e os outros pregadores anabaptistas foram rebaptizados; e seguiram-lhes o exemplo muitas freiras e damas leigas e por fim uma boa parte da população. Diz-se que no espaço de uma semana o número de batismos atingiu 1400.

Os primeiros apóstolos continuaram o seu caminho mas foram substituídos por outros dois; e estes — o que é significativo — foram a princípio tidos como sendo Enoch e Elias, aqueles profetas que segundo a escatologia tradicional haviam de voltar à Terra como «testemunhas» contra o Anticristo e cujo aparecimento anunciaria a Segunda Vinda. Um deles era Jan Bockelson (Bockelszoon, Beukelsz), mais conhecido por João de Leyden, um jovem de vinte e cinco anos que fora convertido e baptizado por Matthys uns meses antes e que iria granjeiar em Münster uma fama que perduraria até aos dias de hoje. Pois aqui como em muitas outras ocasiões — é o caso do «Mestre da Hungria» e de tantos outros na Idade Média e afinal em todos os tempos — o líder messiânico havia de ser o estranho, o homem vindo de fora. Iria ser Bockelson, primeiro com o seu mestre e depois sozinho, a dar ao Anabaptismo em Münster uma violenta militância que ainda não mostrara em lado algum e que iria desencadear um surto de milenarismo revolucionário ainda mais tremendo do que em Tabor cem anos antes.

Münster como Nova Jerusalém

No decurso de Fevereiro de 1534, o poder dos Anabaptistas em Münster cresceu rapidamente. Bockelson entrara logo em relações com o chefe das corporações e mentor dos Anabaptistas, o mercador de tecidos Knipperdollinck, com cuja filha em breve casaria. A 8 de Fevereiro os dois homens saíram para a rua admoestando o povo a arrepende-se dos seus pecados. Não foi preciso mais para desencadear uma onda de histeria, sobretudo entre as mulheres anabaptistas, que desde o início eram as mais fervorosas admiradoras de Rothmann e cujo número tinha sido ultimamente acrescido com grande quantidade de freiras que abandonavam os conventos, vestiam hábitos seculares e se faziam rebaptizar. Estas mulheres começaram a ter visões apocalípticas no meio da rua, e de tal forma que se lançavam ao chão, aos gritos, contorcendo-se e espumando. Foi nesta atmosfera, carregada de expectativa sobrenatural, que os Anabaptistas levaram a cabo a primeira revolta armada e ocuparam a sede do Município e a praça do mercado. Não passavam ainda de uma minoria e teriam certamente sido derrotados se os Luteranos tivessem querido usar da força de que dispunham. Mas os Anabaptistas tinham os seus simpatizantes no Conselho; e o resultado da revolta foi o reconhecimento oficial do princípio de liberdade de consciência.

Os Anabaptistas obtiveram assim o reconhecimento legal da sua já grande e poderosa comunidade. Muitos Luteranos abastados, alarmados com a perspectiva de cada vez maior pressão da parte dos seus oponentes, fugiam da cidade com todos os seus bens móveis. A maioria dos que ficaram eram Anabaptistas; e foram enviados mensageiros e manifestos aos Anabaptistas de outras cidades vizinhas apelando para que viessem com as famílias para Münster. O resto da Terra, anunciavam eles, estava condenada a ser destruída até à Páscoa; mas Münster seria salva e tornar-se-ia a Nova Jerusalém. Haveria comida, roupa, dinheiro e aloja-

mento para os imigrantes assim que chegassem, mas tinham de trazer armas. Os apelos obtiveram uma vigorosa resposta. Os Anabaptistas acorreram de sítios tão recuados como a Frísia e o Brabant, até que o seu número excedeu o dos emigrados luteranos. O resultado foi que na eleição anual para o Conselho da Cidade em 23 de Fevereiro foi eleita uma maioria esmagadora de Anabaptistas, com Knipperdollinck como um dos dois burgomestres. Nos dias que se seguiram, os mosteiros e as igrejas foram pilhados e numa orgia nocturna de iconoclastia as esculturas, pinturas e livros da catedral foram destruídos.

Chegava entretanto o próprio Jan Matthys, uma figura alta, esquelética, com uma longa barba negra; e juntamente com Bockelson rapidamente dominou a cidade. Rothmann e os outros pregadores anabaptistas locais não podiam competir em apoio popular com os «profetas holandeses» e foram a breve trecho ultrapassados por um movimento selvagem que já não tinham o poder de influenciar e ao qual eram os únicos a resistir. Funcionaram meramente como obedientes propagandistas dum regime no qual todo o poder efectivo estava concentrado nas mãos de Matthys e de Bockelson. O regime era uma teocracia, em que a divinamente inspirada comunidade submergira o Estado. E o Deus que aquela teocracia servia era o Deus Pai — aquele egoísta e rigoroso Pai de tremendo poder que dominara a imaginação de tantos anteriores milenaristas. Era o Pai, não o Filho, que Matthys e Bockelson encorajavam os discípulos a invocar. E foi para que os Meninos de Deus pudessem servir o Pai na unidade que eles resolveram criar uma «Nova Jerusalém purificada de toda a mácula». Para consumir esta pura e não contaminada comunidade, Matthys advogou a execução de todos os restantes Luteranos e Católicos romanos; mas tendo Knipperdollinck observado que isto peria todo o mundo exterior contra a cidade, foi decidido unicamente expulsá-los.

Na manhã de 27 de Fevereiro, bandos armados, encorajados por Matthys em frenesi profético, irromperam pelas ruas gritando: «Fora, herejes, e não voltem mais, inimigos do Pai!» Sob os rigores do frio, no meio duma tempestade de neve, multidões de «herejes» foram expulsos da cidade pelos Anabaptistas que os crivavam de muros e se riam da sua aflição. Nessa gente incluíam-se velhos e inválidos, crianças e mulheres grávidas e mulheres acabadas de dar à luz. Na sua maior parte pertenciam à camada mais próspera da população; mas eram obrigados a deixar para trás todos os seus pertences e dinheiro e roupas, e até a comida lhes era roubada e eram obrigados a esmolar pelos campos comida e abrigo. Quanto aos luteranos e católicos romanos que ficaram na cidade, foram rebaptizados na praça do mercado. A cerimónia durou três dias; e uma vez terminada, tornou-se um pecado mortal não ser baptizado. No dia 3 pela manhã já não havia «incrédulos» em Münster; a cidade era habitada unicamente pelos Meninos de Deus. Essa gente, que se tratava como «Irmão» e «Irmã», achava-se capaz de viver sem pecado, numa comunidade sustentada apenas pelo amor.

Eliminando os elementos luteranos e católicos romanos da população, os profetas eram movidos não só pelo fanatismo mas também pela convicção de que a cidade seria cercada. Embora o Bispo tivesse contra vontade reconhecido oficialmente a comunidade luterana, não estava preparado para fazer o mesmo com os Anabaptistas. A cada passo ele tentava sustentar o progresso do Anabaptismo; e a partir do momento em que, sob a liderança dos profetas, o Anabaptismo se tornou um movimento

militante preparou-se para o esmagar pela força. Quando os Anabaptistas pegaram pela primeira vez em armas e ocuparam o mercado ele precipitou-se para a cidade com tropas; mas nessa ocasião o Conselho recusou-se a ajudá-lo. Durante as semanas seguintes pôs em pé de guerra um exército de mercenários. As cidades vizinhas, e os principados contribuíram com armas, munições e rações, e alguns — embora escassa e desorganizadamente — também forneceram mercenários. Quando, portanto, os Anabaptistas proclamavam na sua propaganda que se estavam simplesmente a defender contra a agressão dos Católicos romanos não resta dúvida de que estavam a ser perfeitamente sinceros. O certo é que a expulsão dos Luteranos e dos Católicos romanos precipitou a abertura das hostilidades. No dia seguinte, 28 de Fevereiro, começaram a ser cavadas trincheiras em volta da cidade e iniciou-se o cerco.

As forças armadas dos Anabaptistas ficaram surpresas por se encontrarem subitamente em guerra; mas sob o vigoroso comando de Knipperdollinck rapidamente recuperaram a sua confiança e responderam corajosamente à ameaça. Foram nomeados oficiais, organizadas sentinelas dia e noite, criado um serviço de incêndio, construídos abrigos e trincheiras para os canhões e escavaram-se enormes buracos por detrás das portas da cidade. A cada homem, mulher e criança cabia uma tarefa determinada. Pouco depois já se faziam sortidas contra as tropas sitiadas e havia escaramuças fora das muralhas. Ao mesmo tempo realizava-se uma revolução social sob a direcção de Jan Matthys. O seu primeiro passo foi confiscar a propriedade dos emigrantes. Todos os reconhecimentos de dívida, livros de contas e contratos achados nas casas eram destruídos. Todas as roupas, camas, móveis, ferramentas, armas e víveres eram confiscados e depositados num armazém central. Ao fim de três dias de reconhecimento, Matthys anunciou os nomes dos sete «diáconos» que Deus escolhera para administrar esse armazém. Os pobres deviam dirigir-se a eles para receberem satisfação de acordo com as necessidades.

Por muito populares que essas medidas tenham sido para os beneficiários, o facto de terem sido ordenadas por um estrangeiro, um recém-chegado à cidade, provocou ressentimento, e um ferreiro falou contra Matthys. O profeta mandou logo prendê-lo e trazê-lo para o mercado. A população foi também convocada; e Matthys, rodeado por uma guarda pessoal, fez um discurso em que declarou que o Senhor era ultrajado pelas calúnias ao seu profeta e que se vingaria sobre toda a comunidade se esse ímpio ferreiro não fosse banido do corpo do Povo Eleito. Os poucos eminentes cidadãos que protestaram contra a ilegalidade do processo foram também feitos prisioneiros e Matthys apunhalou e depois abateu a tiro o ferreiro. A multidão foi avisada que aproveitasse aquele exemplo e em boa ordem cantou um hino antes de dispersar.

Começara o terror e foi numa atmosfera de terror que Matthys tratou de levar a efeito o comunismo que já pairava há tantos meses, uma esplêndida visão milenarista, na imaginação dos Anabaptistas. Foi desencadeada uma campanha de propaganda por Matthys, Rothmann e outros pregadores. Anunciava-se que os verdadeiros Cristãos não deviam possuir dinheiro seu e sim dispor dele em comum; daí que todo o dinheiro, e também todas as jóias de ouro e prata, deviam ser entregues. A princípio esta ordem deparou com resistência; alguns Anabaptistas queimaram o seu dinheiro. Matthys replicou com uma intensificação do terror. Os homens e mulheres que tinham sido baptizados só aquando da expulsão

foram convocados e foi-lhes dito que se o Pai não lhes perdoasse teriam de perecer sob a espada dos justos. Foram então encerrados numa igreja, onde permaneceram na incerteza muitas horas até ficarem por completo desmoralizados. Finalmente, Matthys entrou na igreja com um bando de homens armados. As suas vítimas arrojaram-se a seus pés de joelhos, implorando-lhe, como favorito do Pai, que intercedesse por eles. Ele assim fez ou simulou fazer; e finalmente informou os pobres atarrados que obtivera para eles o perdão e que o Pai aceitava recebê-los na comunidade dos justos. Após este exercício de intimidação, Matthys pôde sentir-se muito mais à vontade a respeito do moral da Nova Jerusalém.

A propaganda contra os detentores privados de dinheiro continuou durante algumas semanas, acompanhada pelas mais sedutoras lisonjas e pelas mais terríveis ameaças. A entrega do dinheiro tornou-se uma prova de verdadeira cristandade. Os que a não respeitaram foram declarados prontos para o extermínio e parece que se verificaram algumas execuções. Ao fim de dois meses de pressão ininterrupta a posse privada de dinheiro foi efectivamente abolida. A partir de então o dinheiro passou a ser usado unicamente para negociar com o mundo exterior — para contratar mercenários, comprar víveres e distribuir propaganda. Por outro lado, os artesãos da cidade recebiam a paga não em dinheiro mas em víveres; e parece que já não eram os antigos patrões que lhes pagavam mas sim o governo teocrático.

Foram também adoptadas medidas para estabelecer a propriedade comum dos produtos. Em cada porta da cidade foi instalado um refeitório comunal onde os homens que estavam de serviço nas muralhas jantavam juntos, com um acompanhamento de leituras do Velho Testamento. Cada um dos refeitórios estava a cargo de um dos diáconos nomeados por Matthys. O diácono era responsável pelo fornecimento das rações; e a forma como o fazia era visitando as casas privadas, fazendo a lista das provisões lá encontradas e requisitando segundo as necessidades. Depois, era necessário encontrar alojamento para a multidão dos imigrantes. A princípio considerou-se suficiente alojá-los nos mosteiros e nas casas pertencentes aos Luteranos e aos Católicos romanos; mas por fim a posse exclusiva de alojamento passou a ser vista como pecaminosa e as portas de todas as casas tinham de estar abertas dia e noite.

Todas estas medidas foram, está claro, facilitadas pelas condições do cerco. É, no entanto, um erro supor — como já tem sido feito — que o «comunismo» em Münster correspondia às medidas de confiscação necessárias em tempo de guerra. A abolição da posse privada de dinheiro, a restrição da posse privada de alimentos e casa eram tidos como os primeiros passos em direcção a um Estado em que — como Rothmann afirmou — tudo seria de todos e a distinção entre Meu e Teu havia de desaparecer; ou — como mais tarde explicou Bockelson — «todas as coisas eram para ser em comum, não havia de haver propriedade privada e ninguém mais trabalharia, mas simplesmente teria fé em Deus». Afinal Rothmann sustentara a comunidade de bens como um ideal para a elite muito antes de se pensar no cerco; agora, ao serviço dos «profetas holandeses», ele apelava para que o mesmo ideal fosse traduzido numa instituição social e alargado a todos. A habitual mistura de milenarismo e de primitivismo ressalta muito claramente da seguinte passagem do panfleto que ele distribuiu, em Outubro de 1534, pelas comunidades anabaptistas de outras cidades:

Deus seja louvado e agradecido, que restaurou entre nós a comunhão, como era no princípio e como convém aos Santos de Deus. Esperamos também que entre nós a comunhão seja tão vigorosa e gloriosa, e seja pela graça de Deus observada com um coração tão puro, como em qualquer outro tempo antes. Pois não só pusemos todos os nossos pertences numa mesma bolsa ao cuidado dos diáconos, e vivemos deles segundo as nossas necessidades: oramos a Deus através de Cristo com um só coração e espírito e estamos prontos a ajudar-nos uns aos outros em toda a espécie de cuidados. E de acordo com isto, tudo o que serviu os propósitos de procura pessoal e propriedade privada, tal como comprar e vender, trabalhar por dinheiro, obter lucro e praticar a usura — mesmo à custa dos herejes — ou comer e beber o suor dos pobres (isto é, engordar à custa do trabalho das gentes) e também as coisas que atentam contra o amor — todas essas coisas são abolidas entre nós pelo poder do amor e da comunidade. E sabendo que Deus quer agora abolir tais abominações, antes morrer do que voltar a elas. Nós sabemos que tais sacrifícios agradam ao Senhor. E é certo que nenhum Cristão ou Santo pode agradar a Deus se não viver em tal comunhão ou pelo menos não desejar de todo o seu coração nela viver.

O apelo da nova ordem social não podia ser mais idealista. Já no ano anterior, enxames de gente sem eira nem beira tinham sido atraídos a Münster pelo anúncio da revolução social. Mas agora a revolução estava em marcha; e a propaganda que os chefes destinavam às outras cidades era por vezes posta em termos puramente sociais e destinada especificamente às classes mais pobres. «Os mais pobres entre nós, que foram desprezados por pobres», afirma-se numa carta, «vestem-se agora tão bem como os mais elevados e mais distintos. (...) Pela graça de Deus eles tornaram-se tão ricos como os burgomestres e os mais ricos da cidade». Não há dúvida que as classes mais pobres numa larga extensão devem ter visto a Nova Jerusalém com um misto de simpatia, esperança e receio. De Antuérpia, um letrado escrevia a Erasmo de Roterdão: «Nós nestas partes estamos vivendo em horrível ansiedade por causa da maneira como a revolta dos Anabaptistas se ateou. É que ela pegou como fogo. Deve ser rara, penso eu, a aldeia ou cidade onde a chama não arda em segredo. Eles pregam a comunhão de bens, daí que todos os que nada têm acorram como moscas». Quão seriamente as autoridades encaram a ameaça é atestado pelas medidas repressivas que elas adoptaram. O Anabaptismo tornou-se um pecado mortal não só na diocese de Münster mas também nos principados vizinhos, no Ducado de Clèves e no Arcebispado de Colónia. Pelotões de cavaleiros patrulhavam as estradas e prendiam todos os suspeitos. Nas cidades, durante os meses do cerco, homens e mulheres sem conta, foram decapitados, afogados, queimados ou esfacelados na roda.

Apoiada por e constantemente apelando para os semiletrados, a revolução social em Münster era decididamente anti-intelectual. Os Anabaptistas faziam alarde da sua ignorância dos livros e declaravam que eram os iletrados que tinham sido escolhidos por Deus para redimir o mundo. Quando saquearam a catedral fizeram gala em manchar, rasgar e queimar os livros e manuscritos da sua velha biblioteca. Finalmente, em meados de Março, Matthys baniu todos os livros com excepção da Bíblia. Todas as outras obras, mesmo em posse privada, deviam ser levadas para a catedral e lançadas a uma grande fogueira. Este acto simbolizava um corte total com o passado, sobretudo uma completa rejeição do legado intelectual das gerações precedentes. Em particular, privou os habitantes de Münster de todo o acesso a especulações teológicas a partir de Padres, assegurando assim para os chefes anabaptistas o monopólio da interpretação das Escrituras.

Em fins de Março, Matthys instituiu uma ditadura absoluta; mas morria poucos dias depois. Na Páscoa recebeu o que acreditou ser um comando divino para fazer uma sortida à cabeça de meia dúzia de homens. Arriscou a saída convencido que com a ajuda do Pai essa meia dúzia chegaria para desbaratar o exército sitiante e libertar a cidade; o que sucedeu é que ele e os seus companheiros foram literalmente feitos em postas. O acontecido abriu caminho ao jovem discípulo Jan Bockelson, que até ali não desempenhara papéis de relevo mas que esperava tal ocasião para dela tirar o máximo partido. Não lhe faltavam razões para procurar uma boa compensação das humilhações e fracassos que experimentara na sua vida. Filho bastardo dum presidente de município holandês e duma criada da Vestefália, recebera educação suficiente para adquirir umas luzes livrescas. Todavia fora como aprendiz de alfaiate que começara a sua carreira, e quando tentou estabelecer-se como comerciante foi a ruína. Por outro lado, possuía notáveis dotes que só esperavam uma ocasião para revelar-se. Servido por uma bela aparência e uma irresistível eloquência, desde jovem se fizera notar como autor, encenador e actor teatral. Münster proporcionava-lhe transformar a vida real numa peça de teatro, com ele no principal papel e toda a Europa por público. Os candidatos à cidadania da Nova Jerusalém estavam fascinados por ele e mostraram desde logo ainda maior devoção do que por Matthys.

Explorando essa devoção, Bockelson mostrou-se ainda melhor político do que Matthys. Era muito sagaz; sabia como provocar o entusiasmo das massas e como utilizá-lo em seu proveito uma vez desencadeado. Por outro lado, parece certo que se deixava facilmente transportar para um entusiasmo quase místico. Quando um desertor que voltara à cidade como espião declarou que fora enviado pelos anjos, Bockelson acreditou-o e logo o tomou para confidente. Ele próprio se reclamava de frequentes revelações e seria temerário supor que tudo isso fosse elaboração consciente. Quando, perante a morte, declarou que sempre procurara a glória de Deus, decerto não mentia. De facto — como tantos *phophetae* desde Tanchelm — Bockelson parece ter sido um megalómano, cujo comportamento não pode ser adequadamente interpretado simplesmente em termos de sincero fanatismo ou de calculada hipocrisia. Isto pelo menos é certo: não seria uma personalidade vulgar que levaria um pequena cidade de cerca de 10 000 habitantes, dos quais apenas 1500 capazes de pegar em armas, a resistir a uma coligação de principados, e através de tremendos sacrifícios, durante mais de um ano.

O primeiro acto importante de Bockelson foi sintomaticamente ao mesmo tempo religioso e político. Em princípios de Maio saiu nu pela cidade em frenesi e acabou por cair num êxtase mudo que se prolongou por três dias. Quando voltou à fala convocou a população e anunciou que Deus lhe revelara que o velho foral da cidade, sendo obra dos homens, devia ser substituído por outro que fosse obra de Deus. Os burgomestres e o Conselho foram privados das suas funções. No lugar deles instalou-se Bockelson e — segundo o modelo da Antiga Israel — doze Anciãos. É sintomático da sua clarividência política que entre os Anciãos se incluísem alguns dos conselheiros depostos, representantes das corporações, um membro da aristocracia local e alguns dos emigrantes da Holanda. Este novo governo tinha autoridade em todas as matérias, públicas e privadas, espirituais e materiais, e poder de vida

e de morte sobre todos os habitantes da cidade. Foi traçado um novo código legal, com o duplo objectivo de fazer avançar ainda mais o processo de socialização e de impor uma severa moral puritana. Foi imposta uma estrita regulamentação do trabalho. Os artesãos que não foram convocados para o serviço militar tornaram-se empregados públicos, trabalhando para a comunidade sem benefício monetário — orientação que naturalmente privou as corporações das suas funções tradicionais e rapidamente as levou a desaparecer. Ao mesmo tempo passaram a ser punidos com a morte não só o assassinato e o roubo mas também a mentira, a calúnia, a avareza e a querela. Mas sobretudo tratava-se dum código absolutamente autoritário; a morte era o castigo para qualquer espécie de insubordinação — dos filhos em relação aos pais, da esposa em relação ao marido, de todos em relação a Deus e aos seus representantes, o governo de Münster. Estas últimas disposições não poderiam certamente ter sido adoptadas à letra mas não deixaram de constituir para o profeta um instrumento de intimidação. Para assegurar a efectividade de tal instrumento, Knipperdollinck foi nomeado executor e foi-lhe dada a Espada da Justiça e um corpo de guarda armado.

O comportamento sexual era a princípio tão rigidamente regulamentado quanto os restantes aspectos da vida. A única forma de relação sexual permitida era o casamento entre dois Anabaptistas. O adultério e a fornicação — que incluíam o casamento com um dos «ímpios» — eram punidos com a morte. Isto remontava à tradição anabaptista; tal como os Waldesianos em séculos anteriores, os Anabaptistas observavam em geral um código de moral sexual mais estrito do que a maioria dos seus contemporâneos. Tal ordem entrou todavia em súbito colapso quando Bockelson decidiu implantar a poligamia. O facto de tal empresa ser possível devia-se a muitos dos emigrantes terem deixado as mulheres na cidade, pelo que havia agora três vezes mais mulheres casadoiras do que homens. Por outro lado, era improvável que o objectivo de Bockelson fosse conseguir protecção para mulheres de outro modo indefesas. Nem os Anabaptistas alguma vez sugeriram tal coisa. O caminho que Bockelson agora indicava aos Anabaptistas de Münster era na realidade o mesmo que séculos antes fora traçado pelos Irmãos do Livre-Espírito e pelos Adamitas. Aos pregadores e Anciãos reunidos expôs ele como Deus lhe revelara que o preceito bíblico «crescei e multiplicai-vos» devia ser tido como um mandamento divino. Os Patriarcas de Israel tinham dado um bom exemplo; a poligamia que eles tinham praticado devia ser restaurada na Nova Jerusalém. Bockelson argumentou durante dias e por fim ameaçou os dissidentes com a ira de Deus; após o que os pregadores foram obedientemente expor a nova doutrina no largo da catedral.

Tal como a comunhão de bens, a poligamia começou por encontrar resistência. Houve uma rebelião armada durante a qual Bockelson, Knipperdollinck e os pregadores foram metidos na prisão; mas os rebeldes, que eram uma reduzida minoria, foram em breve derrotados e cerca de cinquenta deles condenados à morte. Nos dias que se seguiram, outros que ousaram criticar a nova doutrina foram também executados; e em Agosto a poligamia estava instaurada. Bockelson, que deixara uma mulher em Leyden, começou por desposar a bela jovem viúva de Matthys, Diever ou Divara, e dali a pouco já ia em quinze esposas. Os pregadores e por fim quase toda a população masculina seguiram-lhe o exemplo e começaram à caça de novas esposas. Quanto

às mulheres, embora houvesse muitas que viam com bons olhos a instituição da poligamia, outras havia que a consideravam duma grande tirania. Foi criada uma lei segundo a qual todas as mulheres abaixo duma certa idade tinham de casar, quer quisessem quer não. Como havia muito poucos homens solteiros isto significava que muitas mulheres eram obrigadas por lei a aceitar o papel de segunda, terceira ou quarta esposa. Para mais, como todos os casamentos com os «herejes» foram declarados nulos, as esposas dos emigrantes foram obrigadas a ser infiéis aos seus maridos. A recusa em aceitar a nova lei tornou-se um pecado mortal e algumas mulheres foram de facto executadas. Por outro lado, muitas das esposas anteriores começaram a disputar-se com as estranhas que lhes entravam pela casa dentro. Também isto foi considerado pecado mortal e levou a novas execuções; mas não havia rigor capaz de manter a harmonia doméstica. Por fim, o divórcio foi autorizado, o que tornou a poligamia em algo de aproximado ao amor livre. A cerimónia religiosa do casamento tornou-se facultativa e os casamentos eram feitos e desfeitos com grande facilidade. Embora muitos dos relatos de que dispomos mereçam um desconto pelo seu exagero, parece ser exacto que as normas do comportamento sexual no Reino dos Santos percorreram todo o espectro que vai do puritanismo mais rigoroso à quase promiscuidade.

Ao reorganizar a sociedade em Münster, Bockelson descurou a defesa da cidade contra o inimigo exterior. De facto, durante vários meses, esse inimigo não foi de grande monta. O Bispo teve grande dificuldade em promover efectivamente as hostilidades. A ajuda que recebeu dos seus aliados, Cleves e Colónia, foi de má vontade e nunca suficiente e havia que exigir constantemente mais dinheiro e tropas. Provenientes do mesmo estrato social que a maioria dos Anabaptistas, os seus mercenários estavam sempre prontos a simpatizar com a população sitiada; e o facto do soldo ser muito irregular tornava-os ainda mais renitentes, sobretudo porque Bockelson, astutamente — e em nítida contradição com a sua teoria comunista — lhes propunha uma paga regular. Os folhetos que os Anabaptistas lançaram no campo inimigo produziram o efeito desejado. Durante o mês de Junho cerca de 200 mercenários passaram-se para os Anabaptistas, enquanto outros simplesmente desertaram ou voltaram às suas casas.

Em comparação com os sitiados, a guarnição era uma força militar disciplinada. Esta era no essencial uma realização de Bockelson. Ao contrário de Matthys — e apesar de toda a sua extravagância — ele não perdeu de vista as realidades materiais da guerra; e foi com certeza um organizador muito competente. Quando a cidade foi bombardeada antes da investida, as mulheres trabalharam toda a noite no restauro da muralha danificada. Quando os mercenários tentaram tomar a cidade de assalto foram recebidos não só a tiro de canhão mas também com pedras, água a ferver e pez. Por outro lado, quando os sitiados fizeram uma surtida puseram os mercenários em tal desordem que conseguiram inutilizar muitos dos canhões. Dentro da cidade a disciplina era estritamente observada. Cada um tinha a sua tarefa específica, na manutenção e reparação das fortificações. Os guardas das muralhas eram regularmente inspecionados pelos Anciãos, dia e noite. Quando alguns mercenários acabados de chegar se embriagavam e provocavam desordem numa taberna, eram abatidos. A dada altura o Bispo tentou imitar a técnica de Bockelson e lançou panfletos sobre as muralhas onde se

prometia amnistia geral caso a cidade se rendesse. Bockelson puniu logo de morte a leitura de tais panfletos.

O prestígio de Bockelson atingira o seu ponto mais alto quando, em fins de Agosto de 1534, um ataque violento foi repellido tão prontamente que o Bispo se achou de súbito sem o apoio dos vassallos e dos mercenários. Bockelson teria feito bem organizando a surtida que lhe teria proporcionado talvez a captura do campo do Bispo; mas em vez disso aproveitou a oportunidade para se fazer coroar rei.

O reino messiânico de João de Leyden

Não foi como um rei qualquer mas como o Messias dos Últimos Dias que Bockelson se fez coroar. Para tal invocou outra revelação divina — na qual terá ou não acreditado — e duma forma ainda mais dramática. Em princípios de Setembro um certo Dusentschur, ourives duma cidade próxima, surgiu como novo profeta. Um dia, no largo principal, esse homem declarou que o Pai do Céu lhe revelara que Bockelson seria o rei de todo o mundo, reinando sobre todos os reis, príncipes e grandes deste mundo. Ele herdaria o ceptro e o trono do seu antepassado David e havia de governar até que Deus lho reclamasse. Dito isto, Dusentschur tomou a espada da Justiça das mãos dos Anciãos e apresentou-a a Bockelson, ungiu-o e proclamou-o Rei da Nova Jerusalém. Bockelson caiu de braços e, protestando a sua indignidade, apelou para que o Pai o guiasse na sua nova tarefa. Dirigiu-se depois à população, dizendo: «Assim era David, um humilde pastor, ungido pelo profeta, por desígnio de Deus, como Rei de Israel. Deus escolhe a cada passo este meio; e quem se opõe à vontade de Deus incorre na ira de Deus. Agora estou investido de poder sobre todas as nações da Terra, e assisti-me o direito de usar a espada para confundir os pecadores e defender os justos. Ai dos que nesta cidade se corromperem pelo crime ou resistirem à vontade de Deus, que perecerão sem demora pela espada». Um murmúrio de protesto elevou-se da multidão e Bockelson continuou: «Sem vergonha, que murmurais contra os desígnios do Pai do Céu! Nem que se unissem todos contra mim, eu reinaria ainda, malgrado vós, não só nesta cidade mas em todo o mundo porque essa é a vontade de Deus; e o meu reino que agora principia resistirá e não conhecerá fim!» Ouvido isto, o povo dispersou em silêncio recolhendo às suas casas. Nos três dias seguintes os pregadores fizeram sermões sem parar, explicando que o Messias anunciado pelos profetas no Antigo Testamento não era senão Bockelson.

O novo rei fez quanto pôde para acentuar o significado extremo da sua subida ao trono. As ruas e portas da cidade receberam novos nomes; os domingos e dias festivos foram abolidos e os dias da semana passaram a ser designados por ordem alfabética; até os nomes dos recém-nascidos eram escolhidos pelo rei de acordo com um sistema especial. Embora o dinheiro não circulasse em Münster, foi cunhada uma nova moeda, puramente decorativa. As moedas de ouro e de prata continham inscrições que resumiam a quimera milenarista que dava ao reino o seu significado. «A Palavra tornou-se Carne e habita em nós». — «Um rei para todos. Um Deus, uma Fé, um Baptismo». Foi concebido um

emblemata especial para simbolizar a pretensão de Bockelson ao domínio absoluto espiritual e temporal sobre todo o mundo: um globo, representando o mundo, atravessado pelas duas espadas (até então partilhadas pelo papa e pelo imperador) e dominado por uma cruz onde se liam as palavras: «Um rei de justiça acima de todos». O próprio rei usava o emblema, trabalhado em ouro, pendente dum cordão de ouro ao pescoço. Os seus acólitos usavam-no como divisa nas mangas; e era tido em Münster como o emblema do novo Estado.

O novo rei vestia roupagens magníficas e ostentava anéis, cordões e esporas trabalhadas com o mais fino metal pelos mais hábeis artesãos da cidade. Foi criada uma guarda-de-armas e todo um conjunto de cargos inerentes à corte. Sempre que o rei aparecia em público fazia-se acompanhar do seu séquito, também luxuosamente vestido. Divara, que na qualidade de primeira mulher de Bockelson fora proclamada rainha, também tinha o seu séquito e corte como o marido. As restantes esposas, todas de idade inferior a vinte anos, eram súbditas de Divara e tinham de obedecer às suas ordens; mas também elas ostentavam belas vestes. Era uma corte luxuosa de cerca de 2000 figuras que florescia nas mansões confiscadas à catedral.

Foi erigido um trono na praça do mercado; drapejado a ouro, elevava-se dos bancos circundantes que eram reservados aos conselheiros reais e aos pregadores. As vezes o rei vinha ali presidir em julgamento ou testemunhar a proclamação de algum édito. Anunciado por uma fanfarrinha, chegava montado, ostentando a coroa e o ceptro. A sua frente avançavam os oficiais da corte, atrás de si vinha, Knipperdounck, agora primeiro-ministro, Rethmann, agora arauto do rei, e uma longa fila de ministros, cortesãos e criados. O corpo da guarda real acompanhava e protegia o cortejo e formava um cordão em torno do largo onde o rei ocupava o seu trono. De cada lado do trono postavam-se «dois pagens», um exibindo um exemplar do Antigo Testamento — garante da sucessão de David que autorizava a interpretar de novo a Palavra de Deus — e o outro arvorando uma espada desembainhada.

Ao mesmo tempo que elaborava este magnífico estilo de vida para si, esposas e amigos, o rei impunha à massa do povo uma rigorosa austeridade. O povo já entregara o seu ouro e prata e sujeitara-se à confiscação de casas e víveres; agora o profeta Dusentschur anunciava bruscamente que lhe fora revelado que o Pai abominava todo o supérfluo no vestir. O vestuário e a roupa de cama passaram a ser severamente racionados; e por ordem do rei todo o «excedente» teve de ser entregue sob pena de morte. Foi passada busca a todas as casas e encheram-se oitenta e três carroças de «excedentes». Uma parte terá sido distribuída pelos emigrantes vindos da Holanda e da Frísia e pelos mercenários provenientes do exército sitiante; mas isso era fraca consolação para o cidadão comum de Münster, mais chocado pelo contraste entre as suas próprias privações e o luxo sem limites da corte real.

Bockelson apercebeu-se de que o prestígio que gozava não chegaria por si só para obter a aprovação dos desvalidos do novo regime; e recorreu a várias técnicas para manter as massas submissas. Numa linguagem digna de qualquer adepto do Livre-Espírito explicou que aquela pompa e luxo lhe eram permitidos por ele já estar morto para o mundo e para a carne. Ao mesmo tempo assegurou-lhes que dali a pouco também chegariam ao mesmo estado, sentando-se em cadeiras de prata e comendo

em mesas de prata, embora lidando com coisas tão comuns como terra e pedras. E de um modo geral, as profecias e promessas milenaristas, que já faziam durar aquele estado de excitação da cidade há mais de um ano, eram agora cada vez mais proferidas e com maior intensidade. Em Outubro, Rothmann publicou o seu panfleto *Reparação* e em Dezembro o seu *Anúncio da Vingança*; e estes documentos mostram claramente o modo como os habitantes de Münster eram encorajados a encarar o seu papel e destino.

Nessas obras a quimera das Três Idades surgia sob uma nova forma. A Primeira Idade fora a idade do pecado e durara até ao Dilúvio; a Segunda Idade, a idade da perseguição e da Cruz e durara até ao presente; a Terceira Idade seria a idade da vingança e do triunfo dos Santos. Cristo, dizia-se, tentara restaurar o mundo do pecado para a verdade, mas sem sucesso duradouro; no espaço de um século a tentativa fora gorada pela Igreja Católica. Tinham-se seguido catorze séculos de declínio e de desolação, durante os quais a Cristandade permaneceu sem esperança num Cativoiro da Babilónia. Mas agora chegara o termo das tribulações. Cristo estava para voltar; e para preparar a sua Vinda já instalara o seu reino na cidade de Münster e o encabeçara com o novo David, Jan Bockelson. Nesse reino todas as profecias do Antigo Testamento tinham já sido realizadas e ultrapassadas e todas as coisas haviam sido restauradas. Para fora daquele reino o Povo de Deus devia prosseguir, brandindo a espada da justiça, alargando-lhe as fronteiras até serem do tamanho do mundo: «Um só rebanho, um só redil, um só Rei». Era sua tarefa sagrada purificar o mundo do mal com vista à Segunda Vinda: «A glória de todos os Santos é saciar a vingança. (...) A vingança implacável terá de exercer-se sobre todos os que tiverem o sinal (dos Anabaptistas)». Só quando estivesse terminada aquela grande matança Cristo voltaria, para o julgamento e para proclamar a glória de todos os seus Santos. Surgiria então um novo céu e uma nova terra, onde os Santos — ou Meninos de Deus — libertos da longa servidão dos ímpios, viveriam sem choro e ranger de dentes. Nesse reino não mais haveria príncipes nem senhores, e todos os bens seriam tidos em comum. O ouro, a prata e outras jóias não mais serviriam a vaidade dos ricos, mas tão-só a glória dos Meninos de Deus, pois eles haviam herdado a Terra.

Estas promessas eram acompanhadas e ilustradas com espectaculares piruetas. Em Outubro o profeta Dusentschur anunciou bruscamente que a Trombeta do Senhor soaria três vezes e que ao terceiro toque todos os habitantes deviam reunir-se no Monte Sião, aliás o largo da catedral. Os homens deviam ir armados mas deviam levar consigo mulheres e crianças. Todos juntos, os Meninos de Deus, sairiam para fora da cidade. Seriam dotados duma força sobrenatural, de forma que cinco deles podiam matar uma centena de inimigos e dez um miñar; o inimigo pôr-se-ia em debandada à frente deles. Então eles marchariam vitoriosamente até à Terra Prometida; e Deus cuidaria para que eles nunca tivessem fome nem fadiga durante a jornada. As trombetas de facto soavam, mas tocadas por Dusentschur, de quinze em quinze dias. A desobediência ao profeta equivalia ao suicídio; assim, quando souu a terceira trombeta todos, até mulheres com crianças recém-nascidas, se dirigiram para a praça. Apareceu também o rei, de armadura e montado, coroado e rodeado pela corte. Os oficiais estavam a postos para comandar o exército do Senhor. Mas no último momento a expedição foi subitamente cancelada. O rei anun-

ciou que apenas quisera comprovar a lealdade do seu povo; agora, plenamente satisfeito, convidava-os todos para um banquete. Cada homem sentou-se com as suas esposas e foi servido o banquete sob o olhar benevolente do rei e da rainha. Terminou com a celebração da comunhão, durante a qual pequenos pães e porções de vinho foram distribuídos pelo rei e pela rainha e pelos conselheiros reais, enquanto os pregadores expunham o significado do sacramento. Chegou então a altura do rei e a corte jantarem. Depois do jantar, o rei, agindo por súbita iluminação, mandou buscar um mercenário preso e cortou-lhe a cabeça.

O terror, um aspecto já familiar na vida da Nova Jerusalém, intensificou-se durante o reinado de Bockelson. Poucos dias após a sua proclamação da monarquia, Dusentschur proclamou que lhe fora revelado que de futuro todos os que persistiam em pecar contra a verdade aceite deviam ser julgados pelo rei e condenados à morte. Seriam expulsos do Povo Eleito, a sua memória seria apagada, as suas almas não teriam descanso além-túmulo. Poucos dias depois começaram as execuções. As primeiras vítimas foram mulheres: uma foi decapitada por recusar ao marido as suas prerrogativas maritais, outra por bigamia — sendo a prática de poligamia exclusiva dos homens — e uma terceira por insultar um pregador e zombar da sua doutrina. Estas sentenças devem ter suscitado no novo rei um prazer sádico e decerto que serviram para reforçar o domínio dos homens sobre as mulheres entre os Santos. Mas o terror tinha propósitos mais largos; era sobretudo uma arma política brandida por um déspota estrangeiro contra a população nativa. Bockelson teve o cuidado de se rodear duma guarda constituída por imigrantes. Esses homens que não tinham posses nem as tinham deixado para vir até Münster eram os fiéis de Bockelson, dedicados até à morte. Enquanto estivessem ao seu serviço gozavam de enormes privilégios. Magnificamente vestidos, podiam fazer figura de senhores ao pé dos maltrapilhos cidadãos. Também sabiam que, se a fome chegasse, eles seriam os últimos a sofrê-la. Um dos primeiros actos do rei foi confiscar todos os cavalos e transformar a sua guarda em esquadrão montado. Esse esquadrão adestrava-se em público; e a população depressa se deu conta que se tratava duma força armada que tanto podia servir contra o inimigo exterior como contra o inimigo interior.

Para a comunidade sitiada, o estabelecimento da monarquia foi em todos os aspectos um desastre. Enquanto Bockelson e os outros chefes se ocupavam com a implantação da corte real e com o aumento e conservação dos seus próprios privilégios perderam o momento mais favorável para uma confrontação. O Bispo recuperou da sua derrota e poucas semanas depois a cidade estava de novo cercada; na altura em que Dusentschur apelou à população para sair da cidade, obedecer-lhe teria sido um suicídio. Sem dúvida que Bockelson entendeu isso perfeitamente; ao mesmo tempo que continuava a falar de partir à conquista do mundo tratou de enviar propaganda aos Anabaptistas em outras cidades com o fito de os revoltar e assim aliviar Münster. No final do grande banquete do Monte Sião, Dusentschur recebeu ainda outra revelação, em resultado da qual ele e mais vinte e seis pregadores foram como «apóstolos» até às cidades vizinhas. Convictos de que qualquer cidade que se negasse a recebê-los seria imediatamente precipitada no inferno, actuaram com grande confiança e pregaram a doutrina deles publicamente. A princípio tiveram

algum sucesso; mas as autoridades intervieram energicamente e pouco depois os «apóstolos» foram executados assim como muitos Anabaptistas locais que os tinham aceite.

Quando Bockelson soube do sucedido aos seus «apóstolos» passou da agitação franca à clandestina. Parece que muito do ouro e da prata confiscados foi passado para fora de Münster e se tentou formar um exército de mercenários na Vestefália, na Holanda e na Suíça. O plano parece não ter trazido grandes resultados; mas ao mesmo tempo foram passados milhares de cópias dos panfletos de Rothmann e distribuídos na Holanda e na Frísia e essa propaganda produziu um efeito considerável. Foram planeados levantamentos em massa de Anabaptistas. Em Janeiro de 1535, um milhar de Anabaptistas armados concentraram-se na província de Groningen sob o comando de um profeta que se autodenominava Cristo, o Filho de Deus. Esses decidiram marchar sobre Münster confiantes que Bockelson viria ter com eles e que o inimigo se poria em debandada quando se aproximassem. Sucedeu é que foram derrotados e postos em debandada pelas tropas. Em Março cerca de 800 Anabaptistas capturaram um mosteiro na Frísia Ocidental e defenderam-no contra uma força de mercenários sob o comando do Stadtholder até que ao fim de intenso bombardeamento e repetidos assaltos, foram exterminados. Pela mesma ocasião três barcos repletos de Anabaptistas foram detidos ao subir o rio IJssel e naufragaram com todos os seus ocupantes. Ainda em Março um Anabaptista em Minden pôs-se à cabeça do sector mais pobre da população e conseguiu fundar uma Nova Jerusalém comunista segundo o modelo de Münster. Esta revolta foi anulada pelo Conselho da Cidade que ameaçou recorrer ao canhão; mas logo em Maio um emissário de Münster desencadeava uma revolta em Amesterdão, que levou à tomada da sede do município e só foi dominado ao fim de luta renhida. O objectivo de todas estas revoltas era o fixado por Bockelson; e era ainda o mesmo que inspirara tantos movimentos milenaristas desde os dias dos *Pastoureaux*: «Matar todos os monges e padres e governantes que há no mundo; pois o nosso rei governa em justiça». E não há dúvida que as revoltas anabaptistas dos primeiros meses de 1535 teriam sido muito mais sérias se os seus planos, assim como muitos dos nomes dos conspiradores e localização de paióis de munições não tivessem sido denunciadas às autoridades já no início de Janeiro. Elas são em todo o caso mais uma prova de devoção que a Nova Jerusalém podia suscitar entre os Anabaptistas e o povo miúdo do Noroeste da Alemanha e dos Países Baixos.

Entretanto, o Bispo intensificava os seus esforços para reduzir a defesa da cidade. Em fins de 1534 os representantes dos Estados do Alto e do Baixo Reno, reunidos em Koblenz, acordaram em fornecer tropas, mantimentos e fundos necessários para tornar o cerco realmente efectivo. Münster foi cercada por trincheiras e fortificações e por uma dupla linha de infantaria e cavalaria. Ficou assim pela primeira vez completamente cortada do mundo exterior. Quando, na Assembleia Imperial reunida em Abril em Worms, todos os Estados do Império acordaram em contribuir com fundos para a prossecução do cerco, a cidade estava irremediavelmente condenada. Os sitiados já não precisavam de tomar a cidade de assalto. Eles procuraram em vez disso matar a população à míngua; e assim alcançaram os seus objectivos. O bloqueio começou em Janeiro de 1535, e quase logo se fez sentir a escassez de víveres. Por ordem do rei todas as casas

foram de novo visitadas pelos diáconos e foram confiscados os últimos restos de comida; e todos os cavalos foram abatidos. Parece que a maior parte desta comida foi reservada para a corte, que se diz ter sempre comido bem e possuir reservas abundantes de carne, cereal, vinho e cerveja suficientes para meio ano. No entanto, isto foi mais tarde negado tanto por Bockelson como por Knipperdollinck, considerando que, a provar-se, isso jogaria contra eles. Decerto que as rações distribuídas à população começaram a rarear e em Abril a fome já grassava na cidade. Todos os animais — cães, gatos, ratos, ratas, porcos-espinhos — eram mortos e comidos e as pessoas começaram a comer erva e musgo, sapatos velhos e a cal das paredes, e os corpos dos mortos.

A cabeça deste reino de pesadelo, Bockelson refinou em experiências as suas velhas técnicas de domínio. Proclamou que lhe fora revelada a salvação do povo para a Páscoa; e que se não o fosse, deveria ele ser queimado na praça do mercado. Quando se verificou que não houvera salvação alguma justificou-se dizendo que falara apenas em salvação espiritual. Prometeu que Deus, para não deixar os seus filhos morrer à fome, havia de transformar as pedras da calçada em pães; muitos acreditaram-no e choraram amargamente ao ver que as pedras continuavam sendo pedras. Fiel ao seu primeiro amor, o palco, concebeu os mais fantásticos divertimentos para os seus súbditos. Em certa ocasião a população esfomeada foi convocada para três dias de danças, corridas e provas de atletismo; era essa a vontade de Deus. Encenavam-se cenas dramáticas na catedral: uma paródia obscena da Missa, uma peça moralizadora baseada na história do Rico e Lázaro. Mas entretanto a fome prosseguia a sua obra; a morte por inanição tornou-se tão vulgar que os corpos tiveram de ser lançados em grandes fossas comuns. Por fim, em Maio, quando a maioria dos habitantes já não comia pão há oito semanas, o rei deixou sair da cidade quem quisesse. Mesmo assim amaldiçoou os fugitivos, prometendo-lhes que a recompensa da sua infidelidade seria a danação eterna. O seu destino terreno foi na realidade tremendo. Os homens válidos foram logo passados a fio de espada; quanto às mulheres, velhos e crianças, o Bispo temia — e com razão — que se eles passassem através das linhas poderiam semear confusão na rectaguarda e assim recusou-lhes ir além das fortificações. Aquela gente então arrastou-se durante cinco longas semanas diante das muralhas, implorando aos mercenários que os matassem, rastejando e comendo erva como animais e morrendo em tal número, que o terreno ficou juncado de cadáveres. Por fim, o Bispo, tendo consultado os seus aliados, removeu os sobreviventes, executou os que eram tidos como Anabaptistas convictos e banuiu os restantes para aldeias remotas da diocese.

Repetidas vezes os sitiados lançaram panfletos sobre a cidade oferecendo amnistia e salvo-conduto aos habitantes se eles deitassem a mão ao rei e à sua corte. Tentou-se tudo para encorajar uma revolta contra o rei. Por essa altura o povo teria com agrado apoiado essa sugestão se ainda fosse capaz, mas estava reduzido à impotência. Foi no desespero destas derradeiras semanas de cerco que Bockelson deu largas ao seu domínio da técnica do terror. Em princípios de Maio a cidade foi dividida para fins administrativos em doze secções e cada secção foi chefiada por um oficial do rei com o título de duque e uma força armada de vinte e quatro homens. Esses «duques» eram escolhidos entre os imigrantes estrangeiros e eram na maior parte simples artesãos. Bockelson prome-

teu-lhes que, quando a cidade fosse liberta e iniciado o Milénio, eles seriam todos duques a valer, reinando sobre vastas áreas do Império. que ele já previra.

Talvez os «duques» acreditassem no seu rei; mas para o caso de algum ter dúvidas estavam proibidos de abandonar as respectivas secções ou de se encontrarem uns com os outros. Mostraram-se da maior lealdade e exerceram contra o povo miúdo um terror brutal. Para evitar qualquer possibilidade de oposição organizada, o mais pequeno ajuntamento de indivíduos era estritamente proibido. Qualquer homem que se suspeitasse planejar escapar da cidade, ou de ter ajudado alguém a escapar, ou de ter criticado o rei ou a sua política, era imediatamente decapitado. Essas execuções eram obra do próprio rei, que declarava que muito lhe agradaria fazer o mesmo a todos os reis e príncipes. Por vezes o corpo era esquartejado e os pedaços pendurados em lugares proeminentes para servir de aviso. Em meados de Junho esses episódios começaram a ser quase diários.

Bockelson teria sem dúvida preferido deixar morrer toda a população à mingua a aceitar a rendição da cidade; mas aconteceu algo que rompeu definitivamente com o cerco. Dois homens escaparam durante a noite da cidade e indicaram aos sitiados certos pontos fracos da defesa. Na noite de 24 de Junho os sitiados lançaram um ataque de surpresa e penetraram na cidade. Ao fim de algumas horas de luta desesperada, os últimos duzentos ou trezentos Anabaptistas que restavam aceitaram uma oferta de salvo-conduto, depuseram as armas e dispersaram para suas casas onde foram mortos um por um quase até ao último homem num massacre que durou vários dias.

Todos os líderes do Anabaptismo em Münster pereceram. Rothmann parece ter morrido em combate. A rainha Divara, tendo recusado renunciar à sua fé foi decapitada. Quanto a Bockelson, foi por ordem do Bispo atado a uma grilheta e passeado como um urso amestrado. Em Janeiro de 1536 foi levado para Münster; e aí, ele, Knipperdollinck e outros Anabaptistas iminentes foram publicamente torturados até à morte com ferros em brasa. Durante a sua agonia o ex-rei não proferiu um som nem fez qualquer movimento. Após a execução os três corpos foram suspensos da torre duma igreja no meio da cidade, em gaiolas que ainda hoje podem ser visitadas. Entretanto os que tinham fugido ou sido expulsos da Münster anabaptista voltavam. O clero foi reconduzido nas suas funções, a cidade tornou-se mais uma vez oficialmente católica e para acabar de vez com as tentativas de autonomia as muralhas foram arrancadas.

Na sua forma original, pacífica, o Anabaptismo sobreviveu até aos nossos dias em comunidades como a dos Menonitas, os Irmãos e os Irmãos Huterianos; e influenciou também os Baptistas e os Quakers. Quanto ao Anabaptismo militante, o movimento que depois de tantos outros lutara pela implantação do Milénio pela força — esse declinou rapidamente. A princípio pareceu que um novo líder surgiria na pessoa de Johann Batenburg para continuar a tradição de Matthys e de Bockelson; mas foi executado em 1537. Uma geração mais tarde, em 1567, um sapaiteiro chamado Jan Willemsen reuniu em seu torno cerca de 300 militantes, alguns deles sobreviventes dos dias de Münster, e deu início a outra Nova Jerusalém na Vestefália, desta vez na área entre Wesel e Cleves. Estes Santos também praticavam a poligamia — o próprio Willemsen, na qualidade de messias, tinha vinte e uma esposas — e para justificarem as suas

práticas trataram de reimprimir secretamente a *Reparação* de Rothmann. Além disso, o anarquismo místico do Livre-Espírito vinculou essa gente, como já vinculara os Adamitas da Boémia, com um código comunal. Proclamando que todas as coisas lhes pertenciam por direito, transformaram-se numa quadrilha que atacava as residências de nobres e de padres e acabaram por praticar franco terrorismo. Ao todo o episódio durou uma dúzia de anos, ao fim dos quais o messias e o seu séquito foram capturados e executados.

Com a condenação à fogueira de Willemsen em Cleves em 1580, a história que se iniciou com Emico de Leiningen e o «Rei Tafur», Tanchelm e Eon, pode dar-se por terminada.

CONCLUSÃO

Como se situaram os movimentos que acabámos de estudar relativamente aos outros movimentos sociais?

Eles ocorreram num mundo em que as revoltas camponesas e insurreições urbanas eram muito comuns e além do mais muitas vezes coroadas de êxito. Aconteceu com frequência que a tenaz, ardilosa rebelião do povo miúdo lhe trouxe enorme vantagem, obrigando a concessões, trazendo sólidos lucros em prosperidade e privilégios. Na laboriosa luta ancestral contra a opressão e exploração os camponeses e os artesãos da Europa medieval desempenharam papel de respeito. Mas os movimentos descritos neste livro não são de modo algum típicos dos esforços que os pobres fizeram para melhorar a sua sorte. Os *prophetae* construiriam o seu aparato apocalíptico a partir dos mais variados materiais — o Livro de Daniel, o Livro do Apocalipse, os Oráculos Sibilinos, as especulações de Joaquim de Fiore, a doutrina do Estado Natural Igualitário — todos eles elaborados, reinterpretados e vulgarizados. Esse aparato seria transmitido aos pobres — e o resultado seria ao mesmo tempo um movimento revolucionário e um despontar de salvacionismo quase religioso.

É característico dessa espécie de movimento que os seus objectivos e premissas sejam ilimitados. A luta social não é vista como uma luta por objectivos limitados, específicos, mas como um evento de importância capital, diferente de todas as outras lutas conhecidas na história, um cataclismo do qual o mundo deverá sair totalmente transformado e redimido. Esta é a essência do fenómeno recorrente — ou, se quiserem, a persistente tradição — a que chamamos de «milénarismo revolucionário».

Como vimos a cada passo no decurso deste livro, o milénarismo revolucionário floresceu apenas em certas situações sociais específicas. Na Idade Média as pessoas que ele mais seduzia não eram camponeses firmemente integrados na vida da aldeia ou domínio senhorial nem artesãos firmemente integrados nas corporações. A sorte de tal gente podia em dada altura ser a pobreza e a opressão, e noutra altura uma relativa prosperidade e independência; tanto podiam revoltar-se como aceitar a sua situação; mas na generalidade não se achavam dispostos a seguir algum *propheta* inspirado pela ínvia senda do Milénio. Esses *prophetae* encontravam os seus discípulos de preferência onde residisse uma população dispersa, desorganizada, rural, urbana ou mista. Isto aplica-se tanto à Flandres e Norte da França nos séculos XII e XIII como à Holanda e Vestefália no século XVI e as investigações mais recentes provam-no igualmente para a Boémia do séc. XV. O milénarismo revolucionário tira a sua força duma população vivendo à margem da sociedade — camponeses

sem terra ou cuja terra não chega para a subsistência; jornaleiros e trabalhadores sem qualificação vivendo sob a ameaça constante do desemprego; pedintes e vagabundos — de facto a massa amorfa do povo que além de pobre era incapaz de encontrar um lugar assegurado e reconhecido na sociedade. A essa gente faltava o apoio material e emocional garantido pelos grupos sociais tradicionais; os seus grupos de parentesco tinham-se desintegrado e não estavam efectivamente organizados em comunidades de aldeia ou corporações; para eles não existiam métodos regulares, institucionalizados, de fazer ouvir as suas queixas ou adiantar as suas reclamações. Esperavam então a vinda de um *profeta* para uni-los num grupo específico.

Como essa gente se achava numa posição tão exposta e sem defesa, facilmente reagiam de forma aguda à mínima alteração do padrão de vida normal, familiar. A cada passo se verifica que determinada irrupção de milenarismo revolucionário teve lugar num cenário de desastre: as pestes que precederam a Primeira Cruzada e o movimento dos flagelantes de 1260, 1348-1349, 1391 e 1400; as fomes que precederam a Primeira e Segunda Cruzadas e os movimentos populares de cruzada de 1309-1310, o movimento flagelante de 1296, os movimentos em torno de Eon e do pseudo-Baduino; o espectacular aumento de preços que precedeu a revolução em Münster. A maior vaga de entusiasmo milenarista, que atravessou toda a sociedade, foi precipitada pelo mais universal desastre natural da Idade Média, a Peste Negra; e aqui ainda foi nos mais baixos estratos sociais que o entusiasmo foi mais duradouro e se exprimiu com mais violência e massacres.

Mas os pobres desenraizados não eram só abalados por estas calamidades específicas que afectavam directamente a sua sorte material — eles eram também especialmente sensíveis ao menos dramático mas ininterrupto processo que, de geração em geração, gradualmente alterou as estruturas da autoridade ao abrigo da qual a vida medieval por tanto tempo se mantivera. A única autoridade que era universal, contendo em seus preceitos e obrigações as vidas de todos os indivíduos, era a da Igreja; mas a autoridade da Igreja não era incontestada. Uma civilização que via o ascetismo como o sinal mais seguro da graça não podia deixar de duvidar do valor e validade duma Igreja que se mostrava manifestamente infestada de *Luxuria* e *Avaritia*. Repetidas vezes durante a segunda metade da Idade Média o mundanismo do clero levou ao abandono por parte dos leigos — e esse abandono estendeu-se naturalmente aos pobres. Era inevitável que muitos desses cujas vidas estavam condenadas às privações e incerteza duvidassem que prelados dados à ostentação e padres de vida fácil pudessem realmente ajudá-los na via da salvação. Mas essa gente alienada da Igreja sofria ao mesmo tempo pela sua alienação. A que ponto eles precisavam da Igreja mostra-o o entusiasmo com que acolhiam qualquer sinal de reforma ascética e o ardor com que aceitavam, e até adoravam, qualquer asceta genuíno. A incerteza quanto à protecção, orientação e mediação da Igreja agravou-lhes o sentido de abandono e aumentou-lhes o desespero. Foi devido a essas carências emocionais dos pobres que os movimentos sociais miliares por nós considerados foram ao mesmo tempo sucedâneos da Igreja — grupos salvacionistas guiados por ascetas milagreiros.

A autoridade sobrenatural pertencia, não só à Igreja, mas também à monarquia nacional. A monarquia medieval era ainda em grande medida uma monarquia sagrada; o monarca era o representante dos poderes que

governam o cosmos, uma encarnação da lei moral e da divina intenção, um garante da ordem e da justiça do mundo. E mais uma vez eram os pobres quem mais precisava duma figura assim. Quando deparamos pela primeira vez com os *Pauperes*, na Primeira Cruzada, já eles estão criando prodigiosos monarcas na sua imaginação: um Carlos Magno ressurreto, um Emico de Leiningen feito imperador, um Rei Tafur. E para os pobres qualquer interrupção prolongada ou falha manifesta do poder real implicava uma intensa angústia da qual eles procuravam escapar. Foram «os pobres, tecelões e ferreiros» da Flandres que recusaram aceitar a morte no cativeiro do Conde Balduino IX e que se tornaram os mais fervorosos seguidores do pseudo-Balduino, Imperador de Constantinopla. As primeiras hordas de *Pastoureaux*, em 1251, foram inspiradas pelo projecto de resgatar Luís IX do cativeiro sarraceno. E mais tarde, enquanto em França o milenarismo revolucionário declinava com o aumento do prestígio da monarquia, na Alemanha o longo declínio do cargo imperial alimentou o culto do salvador dos pobres nos Últimos Dias, o ressurreto ou futuro Frederico. O último imperador a possuir toda a aura da realeza sagrada foi Frederico II; e com a sua morte e a fatal ruptura conhecida por Grande Interregno surgiu no meio do povo miúdo da Alemanha uma ansiedade que iria persistir durante séculos. A carreira do pseudo-Frederico de Neuss no século XIII, o aparato imperial que cresceu em torno do líder flagelante Konrad Schmidt nos séculos XIV e XV, as profecias e pretensões do Revolucionário do Alto Reno no século XVI — todas estas coisas acusam um persistente mal-estar e o feroz milenarismo que sobre ele se instalou.

Quando, finalmente, chegamos à consideração dos grupos milenaristas anarco-comunistas que floresceram no declínio da Idade Média, logo um facto se torna óbvio: foi sempre no auge de alguma grande revolta ou revolução que um grupo desse tipo surgiu à luz do dia. Tal é também o caso de Jahn Ball e dos seus discípulos na revolta dos camponeses ingleses em 1381; dos extremistas na primeira fase da revolução hussita na Boémia em 1419-1421; e de Tomás Müntzer e da sua «Liga dos Eleitos» na revolta dos camponeses alemães de 1525. E também se aplica aos Anabatistas radicais em Münster — pois a criação da Nova Jerusalém deu-se no termo de toda uma série de revoltas, não só em Münster mas em todos os Estados eclesiásticos do Noroeste da Alemanha. Em cada um destes casos a insurreição de massas propriamente dita pautou-se por objectivos limitados e realistas — embora em cada caso o clima da insurreição de massas levasse à eclosão dum tipo especial de grupo milenarista. Com o crescer da tensão social e alargamento da revolta ao âmbito da nação, aparecia, na ala radical, um *profeta* com o seu séquito de miseráveis, dispostos a carrear o levantamento até à batalha apocalíptica, a purificação final do mundo.

Tal como os movimentos milenaristas, também os *prophetæ* evoluíram ao longo dos séculos. Enquanto Tanchelm e Eon se proclamavam deuses vivos, e Emico de Leiningen, o pseudo-Balduino e os vários pseudo-Fredericos se proclamavam Imperadores dos Últimos Dias, homens como John Ball, Martinho Huska, Tomás Müntzer, mesmo Jan Mathys e Jan Bockelson, contentavam-se com o papel de percursores e profetas do retorno de Cristo. Podem, no entanto, ser feitas algumas generalizações quanto ao *propheta* como tipo social. Ao contrário dos líderes dos grandes levantamentos populares, em geral camponeses ou artesãos, os *prophetæ* raras vezes eram ou tinham sido trabalhadores manuais. Uma vez eram pequenos nobres; outras simples impostores; mas em geral eram intelec-

tuais ou semi-intelectuais — o ex-padre que se tornava livre pregador era o tipo mais comum. E o que todos partilhavam era uma certa familiaridade com o mundo da profecia apocalíptica e milenarista. Para mais, sempre que é possível traçar a carreira de algum deles, torna-se patente a sua obsessão pelas quimeras escatológicas muito antes de lhe ocorrer, no meio de algum grande abalo social, apoiar-se nos pobres como possíveis discípulos.

Geralmente o *propheta* possuía outra qualificação: um magnetismo pessoal que o tornava capaz, com um mínimo de verosimilhança, de reclamar um papel especial no prosseguir da história até à sua esperada consumação. E essa reclamação da parte do *propheta* influenciava profundamente o grupo que se formava em torno dele. Pois o que o *propheta* oferecia aos seus seguidores não era somente uma oportunidade de melhorar a sorte e escapar à premente ansiedade — era também e sobretudo o projecto de levar por diante uma missão divinamente ordenada duma importância espantosa, sem igual. Esta quimera cumpria uma função real para eles ao mesmo tempo como escapatória da sua condição isolada e atomizada e como compensação emocional do seu abjecto estatuto; e assim também eles foram cativados. E disto resultou um novo grupo — dinâmico e implacável — que, obcecado pela quimera apocalíptica e convicto da sua própria infalibilidade, se punha muito acima da restante humanidade e apenas reconhecia os objectivos da sua suposta missão. E finalmente esse grupo podia — embora nem sempre o conseguisse — impor-se à grande massa dos desorientados, dos perplexos e dos aterrorizados.

A história contada neste livro terminou há cerca de quatro séculos, mas não deixa de ser relevante para o nosso tempo. O presente autor mostrou noutra obra (*) quão relacionada está a quimera nazi duma conspiração mundial dos Judeus com as quimeras que inspiraram Emico de Leiningen e o Mestre da Hungria; e como a desorientação e a insegurança das massas encorajaram a demonização dos Judeus neste como em séculos anteriores. O paralelismo e a continuidade são incontesteis.

Mas podemos também pensar nas revoluções e movimentos revolucionários esquerdistas deste século. Pois, tal como os artesãos medievais integrados nas corporações, os operários industriais das sociedades tecnologicamente avançadas mostraram-se também ávidos de melhorar as suas condições: o seu objectivo foi o iminentemente prático, de receber uma mais larga fatia da prosperidade económica ou de privilégios sociais ou de poder político, ou da conjunção deles. Mas as quimeras carregadas de emoção duma luta final, apocalíptica, por um Milénio igualitário não os seduziram grandemente. Quem é fascinado por tais ideias são, por um lado, as populações de certas sociedades tecnologicamente atrasadas que além da natalidade galopante e da pobreza desesperante se vêem envolvidas na problemática transição para o mundo moderno, e são por isso perturbadas e desorientadas; e, por outro lado, certos elementos politicamente marginais nas sociedades tecnologicamente avançadas — sobretudo jovens ou operários desempregados e uma pequena minoria de intelectuais e estudantes.

Podemos, pois, distinguir duas tendências bem distintas e contrastantes. Por um lado, os operários puderam em certas partes do mundo ver reconhecidos os seus direitos, através dos sindicatos, cooperativas e representações parlamentares. Por outro lado, durante o meio século a partir de 1917 houve uma constante repetição, e numa escala cada vez maior, do processo psicossocial que em tempos ligou os padres laboristas ou Tomás Müntzer aos pobres mais desorientados e desesperados, em quimeras duma luta final de extermínio contra «os grandes»; e dum mundo perfeito donde o egoísmo fosse para sempre banido.

E se olharmos noutra direcção algo diferente, podemos ainda encontrar uma versão actual daquela via alternativa ao Milénio, o culto do Livre-Espírito. Pois o ideal duma total emancipação do indivíduo da sociedade, e até da própria realidade exterior — o ideal, digamos, de autodivinização — que alguns tentam hoje realizar graças às drogas psicadélicas, pode já ser apontado nessa forma desviada do misticismo medieval.

O velho idioma religioso foi substituído por outro secular, e isto tende a ocultar o que de outro modo teria sido óbvio. Pois a verdade é que, despidos da sua original sanção sobrenatural, o milenarismo revolucionário e o anarquismo místico prosseguem entre nós.

(*) *Warrant for Genocid: the myth of the Jewish world conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Londres e Nova Iorque, 1967.

APÊNDICE

O Livre-Espírito na Inglaterra: de Cromwell: os Ranters e a sua Literatura (*)

Tem sido frequentemente afirmado que nada podemos saber das autênticas crenças dos Irmãos do Livre-Espírito ou dos Libertinos Espirituais, visto que a formação de que dispomos provém dos inimigos deles. Será que os adeptos se consideravam realmente seres divinos? E defenderiam realmente que podiam cometer assassinato, roubo e fornicação sem pecar? Ou não estariam antes a experimentar simplesmente, numa forma passiva de misticismo, o que havia mais tarde de vir a ser conhecido como Quietismo? E serão as histórias escandalosas contadas a respeito deles meramente calúnias conscientes ou inconscientes?

A evidência produzida nos capítulos 8 e 9 do presente estudo deveria bastar para dissipar tais dúvidas. Mais, é verdade que as acusações levantadas contra estes sectários não podem ser verificadas em pormenor nos seus próprios escritos. Para conseguirmos esta corroboração é necessário considerarmos o redespertar breve mas febril do «Livre-Espírito» que em Inglaterra ocorreu durante e após a Guerra Civil. Tal como aqueles dos seus precursores, os escritos dos adeptos ingleses — que foram conhecidos como Ranters — foram mandados queimar. Porém, é muito mais difícil destruir uma edição inteira dum trabalho impresso do que alguns manuscritos; e sobreviveram cópias extraviadas dos panfletos Ranters. Tais trabalhos, que não foram entretanto reimpressos, tornaram-se dum grande interesse. Apreciados como documentos históricos, eles estabeleceram, para além de todas as dúvidas, que o «Livre-Espírito» era de facto exactamente o que se dizia dele: um sistema de auto-exaltação que frequentemente resultava numa autodeificação; uma busca duma emancipação total que na prática podia resultar em antinomianismo e particularmente num erotismo anárquico; muitas vezes também uma doutrina social revolucionária que denunciava a instituição da propriedade privada e que aspirava à sua abolição. Mas o interesse pela literatura ranter não é somente histórico. Se as idiossincrasias estilísticas de Abiezer Coppe são suficientemente vigorosas e coloridas para lhe conseguir um lugar honroso na galeria dos excêntricos literários, Joseph Salmon certamente que desfruta de reconhecimento como escritor dum real poder poético.

(*) Verbatim reimpresso a partir da edição de 1957. Desde então, com a publicação do livro de Marguerite Porete em 1961 e 1965 pela professora Guarnieri, passou a dispor-se de evidência confirmadora acerca do Livre-Espírito: ver atrás, o final do capítulo 9.

Graças a todo o trabalho que tem sido feito sobre a vida religiosa e social da Inglaterra de Cromwell, não falta informação a respeito do ambiente em que floresceram os Ranters. É bem sabido que durante e após a Guerra Civil a excitação religiosa foi fortemente sentida tanto no exército como entre os civis e que nem a Igreja Episcopal nem a Presbiteriana eram capazes de canalizar a torrente de religiosidade leiga. Muitos sentiam que tinha chegado o tempo em que Deus derramava o seu espírito sobre toda a carne. Extases eram ocorrências frequentes, profecias surgiam de todos os lados, esperanças milenares eram correntes entre a população. O próprio Cromwell, especialmente antes de chegar ao poder, também foi influenciado por tais esperanças; e milhares de soldados do Novo Modelo de Exército e milhares de artesãos em Londres e noutras cidades viviam numa expectativa diária de que através da violência da guerra civil o Reino dos Santos haveria de ser estabelecido em solo inglês e que Cristo desceria para sobre ele reinar.

A excitação foi mais intensa durante o período de instabilidade e indecisão política que se seguiu à execução do Rei e que durou até ao estabelecimento do Protectorado. Em 1649-1650 Gerrard Winstanley foi estimulado por uma iluminação sobrenatural a fundar a célebre comunidade dos «Diggers» perto de Cobham em Surrey. Convencido de que o velho mundo estava «a esvoaçar como pergaminho no fogo, e a esgotar-se, Winstanley tentou restaurar a humanidade no seu «estado virginal», um Milénio primitivista no qual não haveria propriedade privada, distinções de classe ou autoridade humana. Ao mesmo tempo multiplicavam-se muito os grupos de entusiastas religiosos. Tal como um panfletário fazia notar em 1651, «não é novidade o trabalho de Satã em semear Heresias e criar Heréticos, mas eles nunca andaram tão ao de cima como nestes últimos tempos. Eles estavam habituados a mexer-se um por um, mas agora despontam em agitações e multidões (como gafanhotos a sair dum abismo sem fundo). Eles agora acometem-nos aos magotes, como as Lagartas do Egipto». A heresia que este escritor tinha particularmente em mente era a dos Ranters. Esses indivíduos, que também eram conhecidos como «tipos de longo alcance» e «grandes professores», tornaram-se muito numerosos por volta de 1650. Alguns podiam ser encontrados no Exército — fala-se de oficiais demitidos e chicoteados publicamente e também dum soldado chicoteado através da City de Londres «por discursar extravagantemente». Também havia grupos de Ranters espalhados ao longo de todo o país. Mas sobretudo abundavam em Londres, onde se podiam contar muitos milhares.

Os primeiros Quakers — George Fox, James Nayler e os seus discípulos — entraram muitas vezes em contacto com os Ranters. Observadores hostis, tais como os Episcopalianos ou os Presbiterianos, chegavam algumas vezes mesmo a identificar os Quakers com os Ranters; pois tanto uns como outros abandonavam as formas exteriores de religião e encontravam a verdadeira religião no «intimo espírito» da alma individual. Contudo, os próprios Quakers olhavam os Ranters como almas errantes a ser convertidas. George Fox tem uma passagem curiosa sobre o seu primeiro encontro com Ranters na prisão em Coventry no ano 1649. Escreve ele:

Quando entrei no cárcere em que estavam os prisioneiros, uma grande força de escuridão me acometeu, e eu sentei-me tranquilo, tendo o meu espírito concentrado no amor de Deus. Por fim, aqueles prisioneiros começaram a discursar, e a exalar vapor, e a blasfemar, perante o que a minha alma muito se afligiu. Eles diziam que eram Deus; mas que não podíamos suportar tais coisas. (...) Depois,

vendo que eles diziam que eram Deus, perguntei-lhes se sabiam se ia chover amanhã; eles responderam que não podiam dizer. Eu disse-lhes que Deus pode dizer (...). Depois de os ter reprovado pelas expressões blasfêmicas, fui-me embora; pois percebi que eram Ranters.

Fox encontrou um grande número de Ranters em 1654-1655 — embora por essa altura a sua influência estivesse a diminuir rapidamente. Num encontro de Baptistas, Quakers e Ranters em Swannington no Leicestershire ele reparou que os Ranters «eram muito grosseiros e instigavam a gente grosseira contra nós. Nós mandámos os Ranters avançarem e provarem o seu Deus. Muitos deles vieram, muito grosseiros, e cantaram, e assobiaram e dançaram; mas o poder do Senhor confundiu-os então, de modo que muitos deles chegaram a ser convencidos». Num encontro similar em Reading Fox novamente se confundiram os Ranters. Quando ele estava na prisão em Charing Cross foi visitado por Ranters, que o impressionaram ao pedirem-lhe bebidas e tabaco. Na sua descrição deste incidente aparecem os dogmas tradicionais do Livre-Espírito na forma de slogans: «Um deles gritou 'tudo é nosso' e outro disse 'tudo está certo'». Também desta vez Fox teve de lamentar aqueles indivíduos. Ainda em 1663 teve ocasião de queixar-se pelo facto dos Ranters terem convertido dois Quakers, um dos quais «se pôs a andar e foi renegado pelos Amigos», embora o outro «fosse recuperado, e posteriormente se tornasse prestável». É certo que muitos Ranters tornaram-se Quakers; e alguns contemporâneos estavam convencidos que só os Amigos podiam possivelmente ter dominado o que o próprio Winstanley chamou «ao poder Ranter (...) uma besta devastadora». Em 1652 um certo Justice Hotham disse a Fox que «se Deus não tivesse feito vigorar este princípio de luz e vida, que (Fox) pregava, a nação teria sido devastada pelo Ranterismo, e toda a justiça da nação não teria sido capaz de a deter com todas as suas leis; porque (disse ele) eles haveriam de dizer como nós dizemos, e fazer o que nós ordenamos, e ainda assim mantendo o seu próprio princípio. Mas este princípio de verdade, disse ele, derruba o princípio deles, a raiz e o solo (...)» e é um facto que à medida que crescia o movimento Quaker, regredia o movimento Ranter, até que por alturas do final do Protectorado ele já não tinha qualquer importância.

Neste Apêndice as matérias que dizem respeito aos Ranters estão agrupadas como se segue:

1. Os Ranters descritos pelos seus contemporâneos.
2. Extractos dos escritos dos Ranters.

1 Os Ranters descritos pelos seus contemporâneos

(1) Que as doutrinas relacionadas com o Livre-Espírito estavam a tornar-se conhecidas na Inglaterra por volta de 1646 é mostrado pela segunda (aumentada) edição de *Gangraena, or a Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectaries of this time, vented and acted in England in these four last years* («Gangrena, ou um Catálogo e Descoberta de Muitos dos Erros, Heresias, Blasfêmias e Práticas perniciosas dos Sectários deste tempo, propaladas e exercidas na Inglaterra nestes últimos quatro anos»),

de Thomas Edwards, 1646, pp. 21 e segs. Embora Edwards fosse presbiteriano e um acérrimo oponente de todos os Independentes, a fidelidade do relato não deixa margens para dúvida:

(...) Toda a criatura era Deus no primeiro estágio da criação, e cada criatura é Deus, qualquer criatura que tem vida e respira sendo um efluxo de Deus, e a Deus há-de outra vez voltar, ser nele absorvida como uma gota no oceano. (...) Um homem baptizado com o Espírito Santo conhece todas as coisas mesmo como Deus as conhece, o que corresponde a um profundo mistério, a um imenso oceano, onde não há âncora que alcance, nem mesmo toque o solo. (...) Que se um homem pelo espírito se sublevasse num estado de graça, embora tivesse cometido assassinato ou se embriagasse, Deus não encontraria pecado nele. (...) Toda a terra é os Santos, e deveria haver uma comunidade de bens, e os Santos deveriam compartilhar as Terras e os Domínios dos Senhores e dos homens ricos. (...) Que Deus Pai reinou sob a Lei, De Deus Filho sob o Evangelho, e agora Deus Pai e Deus Filho transferem o reino para Deus Espírito Santo, e ele reinará e será derramado sobre toda a carne. (...) Haverá uma restauração geral, na qual todos os homens serão reconciliados com Deus e salvos, somente aqueles que agora acreditam e são já Santos antes dessa restauração estarão numa condição mais alta que aqueles que não acreditam (...).

Eu podia também relatar outros erros, que me foram relatados e a outros homens honestos e de conhecimento, propalando estes que (e é bem possível que seja verdade) (...) se um homem fosse fortemente intimado pelo espírito a matar, cometer adultério, etc., embora orando sem cessar contra tal proceder ainda assim ele persistisse, e se bem que muito constrangido, tal homem deveria de facto fazê-lo. (...)

(II) O eminente Puritano divino Richard Baxter, um escritor essencialmente sério e responsável, registou as suas memórias dos Ranters na sua autobiografia, *Reliquiae Baxterianae*, 1696, pp. 76-77:

(...) Os Ranters (...) fizeram disso o seu Negócio (...) para levantar a Luz da Natureza, sob o Nome de Cristo nos Homens, e depreciar e desonrar a Igreja, as Escrituras, o actual Ministério, e os nossos Culto e Cerimónias; e chamaram gente para escutar Cristo entre eles; e além disso formaram uma maldita Doutrina de *Libertinismo*, a qual os conduziu a todas as imoralidades abomináveis da vida: eles ensinaram (...) que Deus não olhava às Acções do Homem Exterior, mas ao Coração; e que para os Puros todas as coisas são Puras, (ainda que coisas proibidas); e assim, com a permissão de Deus, eles proferiram as mais hediondas Palavras de Blasfémia, e muitos deles recorriam comumente à Prostituição: a tal ponto que uma Matrona com grande Reputação de Religiosidade e Sobriedade, tendo sido pervertida por eles, deu numa Prostituta tão escandalosa que foi transportada em Carroça pelas ruas de Londres.

Nunca podia uma Seita surgir no Mundo, que não constituísse um aviso muito grave para que Professores de Religião se tornassem humildes, receosos, cautelosos e atentos: Nunca ao Mundo se pôde contar de modo mais humilhante, para onde tendeu a Arrogância Espiritual de Novios sem instrução na Religião; e para onde Professores de Severidade em Religião podem ser levados na Corrente das Seitas e das Modas. Eu mesmo vi Cartas escritas em Abington, onde tanto entre Soldados como entre a Gente, este Contágio prevaleceu, cheio de horribes Pragas e Maldições e Blasfémias, não próprios de serem repetidos pela Língua ou pela Pena do Homem; e tudo isto proferido como se fosse o Efeito do Conhecimento, e uma parte da sua Religião, numa Fanática Distorção, e apadrinhada no Espírito de Deus.

(III) Um relato singularmente vigoroso da doutrina Ranter está contido num sermão sobre *Revelação XII, 3 e 2 Coríntios XI, 14* pregado pelo Episcopaliano Edward Hyde, D. D.*: *A Wonder and yet no Wonder: a great Red Dragon in Heaven*, pp. 24, 35 e segs.:

(*) DD. Doctor of Divinity. (N. do T.).

Finalmente, o Dragão no Céu, é o Dragão num pretensão imediatamente perfeito, e alto gozo de Deus no Espírito, considerando as Escrituras em Alegoria, e assim recusando a sua letra (...).

Dizem alguns, nada é impuro para nós, nem mesmo o pecado; podemos cometer qualquer pecado, pois nós não consideramos nenhuma coisa impura, a não ser aquelas que são impuras e pecado para outrem. (...) Nós somos puros, dizem eles, e assim todas as coisas são para nós puras, adultério, fornicação, etc.; nós não estamos profanados, mas a exercer a boa fé, e assim todas as coisas são puras para nós, mas aqueles que não acreditam nos seus espíritos e consciências esses estão profanados. (...) Deus fez todas as coisas. (...) Se ele fez todas as coisas, então também fez o pecado, e ele pratica o pecado; não há nada que exista que ele não tivesse feito, maldade foi o que ele fez. (...) Se Deus é todas as coisas, então ele é pecado e maldade; e se ele é todas as coisas, também é este Cão, (*) este Cachimbo: ele é eu e eu sou ele, tal como ouvi alguns dizer (...).

Que eles são mesmo Deus, infinitos e Todo-poderosos quanto o verdadeiro Deus o é; que eles são em Honra, Excelência, Majestade e Poder iguais ao autêntico Deus; que a eterna Majestade reside neles e em mais lado nenhum; que não existe coisa como santidade ou a Justiça de Deus; que o contrário da rectidão neles próprios, os actos impuros, o praguejar profano, a embriaguez e as próprias obscenidade e brutalidade, não são, na Palavra, irreligiosas e proibidas; que estes actos neles mesmos e outros ainda são aprovados por Deus, e que tais actos e as pessoas que os cometem são semelhantes a Deus: que os actos de negar e blasfemar Deus, ou a Santidade e a Rectidão de Deus; que os actos de amaldiçoar Deus, praguejar profanamente e falsear o seu Nome, e os actos de mentir, roubar, intrujar e defraudar os outros; os actos de assassinato, adultério, incesto, fornicação, impura bebedeira Sodomia [sic], conversa obscena e lasciva, não são coisas em si vergonhosas, perversas, pecaminosas, ímpias, abomináveis e destestáveis numa qualquer pessoa: que os actos de adultério, embriaguez, praguejar e toda a maldade são por natureza tão santos e rectos como os deveres de rezar e dar graças; que seja o que for praticado por eles, seja prostituição, adultério, embriaguez e tudo o mais, pode ser cometido sem pecado; e que tais actos são praticados pelo verdadeiro Deus, ou pela Majestade de Deus, e pela Eternidade que reside neles: que o Céu e toda a felicidade consiste na prática daquelas coisas que são pecado e perversão; que elas são muitíssimo perfeitas e semelhantes a Deus e à Eternidade, que de facto cometem os maiores pecados sem o mínimo remorso ou vergonha; que não existem real e verdadeiramente coisas com a iniquidade e o pecado, mas apenas como um homem ou uma mulher as julgue; e que nem há Céu nem Inferno, nem Salvação ou tão-pouco Danação, e que estas são uma e a mesma coisa e que não se distinguem uma da outra como se distingue entre luz e trevas; que a Razão é Deus; que não teremos paz e tranquilidade nos nossos espíritos enquanto não atingirmos esta liberdade de se prostituir, praguejar e tudo o mais: que o homem está deificado; que o espírito depois da morte de um homem vai um Cão ou para um Gato; que Deus acredita em Deus: que todas as mulheres no mundo não são senão esposas em unidade [sic] de maneira que um homem pode estar com todas as mulheres do mundo, pois elas são esposas na unidade, etc. [sic].

(IV) Muitos opúsculos polémicos foram exclusivamente devotados aos Ranters. Um desses, o trabalho dum homem que a si mesmo chama «testemunha ocular e auditiva», através do seu tom e organização cuidadosa dá a impressão duma total fidelidade: *Smoke of the Bottomlesse Pit or, A More true and fuller Discovery of the Doctrine of those men which call themselves Ranters: or, The Mad Crew* («Fumo do Poço sem Fundo ou, Uma Mais fiel e completa Descoberta da Doutrina daqueles homens que a si próprios chamam de Ranters: ou, a Companhia dos Loucos»), 1651 (6 pp.) de John Holland:

(*) Dog, em inglês, anagrama de God. (N. do T.).

Uma palavra ao leitor cristão

(...) publicar para o mundo as blasfêmias mais e piores que Ateias daqueles homens, sem qualquer intenção (sabe Deus) de fazer com que as suas pessoas sejam por outras odiadas, e muito menos instigar seja quem for a persegui-los apenas pelas suas declarações; pois quando eu considero o que dizem as Escrituras, sei que não são métodos de Deus tratar inimigos Espirituais com armas carnis (...).

(...) a respeito de Deus

Eles defendem que Deus está essencialmente em qualquer criatura, e que há tanto de Deus numa criatura como noutra, embora ele não se manifeste tanto numas como noutras: encontrei esta expressão num Livro deles, que a essência de Deus está tanto numa folha de Hera, como no mais glorioso Anjo; eu ouvi a um outro dizer que a essência de Deus está tanto deste lado como no lado do céu; ele então estende a sua mão consoante uma Questão de locais. Todos eles dizem que não há outro Deus senão aquele que neles mesmos está, tal como em toda a Criação, e que os homens não devem orar ou buscar outro Deus senão aquele que está neles próprios.

Os epítetos que eles dão a Deus são os seguintes: chamam-lhe o Ser, a Totalidade, o Grande movimento, Razão, a Imensidade: ouvi um homem declarar que se houvesse de facto algum Deus ele era um. Eu disse-lhe que Deus sabia todas as coisas, e era capaz de fazer tudo o que lhe agradasse, mas você não pode, e por isso não é Deus mas um blasfemador: um outro conseguiu resposta dizendo que ele não era O DEUS, mas que era Deus, porque Deus estava nele e em qualquer criatura do mundo (...).

(...) a respeito do Espírito

Todos eles afirmam que não há senão um espírito no mundo, e que esses nomes de bom espírito e mau espírito, são meras fantasias e espantinhos para assustar homens; que eles são instruídos e o são exclusivamente pelo espírito, e que todos os outros ensinamentos, sejam os das Escrituras ou outros, não têm utilidade para eles. Havia um entre eles que disse ao meu ouvido que não precisava de ler as Escrituras, nem ouvir Sermões, pois o Pai, o Filho e o Espírito estavam todos os três nele, e ele disse que podia provar isto, mas os seus melhores argumentos, em minha opinião, não tinham força (...).

(...) a respeito do casamento

Eles dizem que um homem andar amarrado a uma mulher, ou uma mulher a um homem, isso é um fruto da maldição; mas, dizem eles, estamos livres de maldição; por isso é nossa a liberdade de fazer uso de quem nos agrada: (...) eles inferem esta opinião das seguintes palavras que o Senhor dirigiu a Eva, *Procurarás com paixão a quem serás sujeita, a teu marido.*

(...) a respeito dos Mandamentos de Deus

Dizem eles que todos os Mandamentos de Deus, tanto no Velho como no Novo Testamento, são frutos da maldição, e que sendo todos os homens livres de maldição, também o são dos Mandamentos. Dizem outros que todos os Mandamentos se destinam a educar os homens a viver em Deus e Deus neles; e dizem que nós estamos a viver em Deus, e Deus em nós, por tal estamos acima de quaisquer Mandamentos e mais ainda eles dizem que a vontade de Deus é a nossa vontade, e a nossa vontade é a vontade de Deus; e que a vontade de Deus é a lei de Deus, pois que por vezes ele ordena aos homens que matem, roubem, mintam; mas outras vezes ele ordena o contrário, daqui inferem que nós vivendo em Deus e Deus em nós, por que não fazemos o mesmo? e se é um pecado matar, roubar, mentir, Deus é o autor; pois, dizem eles, é a sua vontade que estas coisas sejam feitas, e é segundo o seu poder que elas são feitas (...).

(...) a respeito do céu e da terra [sic]

Eles ensinam que não há nem céu nem inferno, senão aquilo que está no homem, e que aqueles homens que vêem Deus estar em todas as coisas, e a sua vontade ser feita por todos os homens, embora eles a façam nunca tão perversamente, e não apreendam todos os julgamentos estarem em Deus, e possam tranquilamente sem qualquer debate de Consciência cometer pecado como costumamos dizer, e olhar a si mesmos como estando acima de todas as Ordens, e de todos os Mandamentos, e [sic] que tais homens estão no céu e o céu está neles; mas tais homens não podem ver e acreditar que estas coisas estejam no inferno, e o inferno nelas. Vi uma Carta que um deles escreveu a um amigo, mas que nunca chegou às mãos dele, e ao terminar a Carta ele escreveu assim. *Do Céu e do Inferno, ou de Detford no primeiro ano da minha reconciliação comigo mesmo.*(...)

Post-scriptum

Leitor, eu não segui aquele método ordenado que devia ter seguido, e redigi duma maneira confusa os julgamentos daqueles homens, mas declaro na presença do Senhor, que é quem sonda todos os corações, que não os enganei quanto ao assunto dos seus julgamentos, excepto tendo-me refreado de repetir o seu praguejar ensanguentado e o seu amaldiçoar, e por esta ofensa eu espero que aqueles que realmente temem a Deus me desculpem. Adeus.

(v) A subjectividade dos Ranters parece por vezes ter resultado numa extraordinária impulsividade. Samuel Fisher, baptista e mais tarde quaker, tem alguns comentários pitorescos sobre a inconstância deles em *Boby-Baptism meer Babism; or an Answer to Nobody in Five Words, to Everybody who finds himself concerned in it* («Baptismo das Crianças mera Criançice; ou uma Resposta para Ninguém em Cinco Palavras, para Todo Aquele que se acha nela implicado»), 1653, p. 516:

(...) Tu deixaste de ler [as Escrituras], dissuadindo outros de também o fazerem, como se não fossem proveitosas, como se não passassem de escritos e invenções de homens, para assim manter-se o mundo em temor, e para que ele não possa vir a gozar aquela liberdade (aliás, permissão para licenciosidade e tendências carnis, que prometeste e pelas quais tu pleiteaste) e assim fazer de ti um galo-catavento, um poço sem água, tal uma estrela errante como de facto és, tal uma nuvem arremessada para trás e para a frente numa tempestade, porque tu não tens regra fixa que seguir, nem onde ires falar com alguém, ou ouvir alguém, ou de que te lembrares, ou um ponto em que te fixes, mas somente as sibilantes e diversas fantasias, e as tolas ficções do teu cérebro aéreo, e um espírito inconstante.

(VI) O próprio Parlamento revelou-se muito preocupado com o alastrar das doutrinas do Livre-Espírito. Existem indicações desta preocupação já desde 1648. Finalmente, em 14 de Junho de 1650, o Rump (*) designou uma comissão «para considerar um Modo de Suprimir as Práticas obscenas, licenciosas e ímpias de Indivíduos, sob Pretensão de Liberdade, Religião ou de outro modo». Uma semana depois a comissão fez um relato acerca das «diversas Práticas abomináveis duma Seita chamada Ranters», e foi encarregada de preparar um Projecto «para suprimir e punir tais Opiniões e Práticas abomináveis». Nos dias 24 de Junho, 5, 12 e 19 de Julho a Câmara debateu o Projecto resultante e em 9 de Agosto aprovou-o. Em Novembro voltou a reunir para apreciar notícias frescas acerca de Ranters em Ely e Dorsetshire.

(*) Os restos do Longo Parlamento, quer depois da sua restauração em 1659, quer entre 1648 e 1653. (N. do T.).

As passagens relevantes da Acta de 9 de Agosto de 1650 para a «Punição de Opiniões Ateias, Blasfemas e Execráveis» (H. Scobell, *A Collection of Acts and Ordinances* (...), 1658, II Parte, pp. 124-6), rezam assim:

(...) descobrindo para sua grande preocupação e espanto que são eles homens e mulheres que recentemente se revelaram monstruosos nas suas Opiniões, e entregues a todas as Práticas perversas e abomináveis já mencionadas, não apenas devotados a uma corrupção e desordem notáveis, mas até mesmo à dissolução de toda a Sociedade Humana, os quais negam a necessidade de Justiça Civil e Moral entre os Homens; o Parlamento (...) Decreta e Ordena (...) que toda e qualquer pessoa (não alterada por doença, ou mentalmente perturbada) que manifestamente ousar professar por palavras, ou por escrito chegar a afirmar ou defender ele ou ela, ou qualquer mera Criatura, serem o verdadeiro Deus, ou serem Infinitos ou Todo-poderosos, ou em Honra, Excelência, Majestade e Poder serem iguais ao verdadeiro Deus, ou que o verdadeiro Deus, ou que a Eterna Majestade reside na Criatura e em mais lado nenhum; ou quem quer que negue a Santidade e a Rectidão de Deus, ou ousar proferir tal como já mencionado que a Impiedade nas pessoas, ou os actos de Impureza, Praguejar Profano, Embriaguez, Obscenidade e Brutalidade não são irreligiosos e proibidos na Palavra de Deus, ou que estes actos numa qualquer pessoa, ou que as pessoas por cometê-los são aprovadas por Deus, ou que tais actos, ou que tais pessoas nessas mesmas coisas são iguais a Deus: ou quem quer que ousar proferir como já foi mencionado, que tais actos de Negar e Blasfemar Deus, ou Blasfemar a Santidade ou a Rectidão de Deus; ou os actos de amaldiçoar Deus, ou Praguejar profanamente ou levantar falsos testemunhos em nome de Deus, ou os actos de Mentir, Roubar, Defraudar e Abusar de outros; ou os actos de Assassinato, Adultério, Incesto, Fornicação, Impureza, Sodomia, Embriaguez, Fala obscena e lasciva, não são em si mesmas coisas de envergonhar, perversas, pecaminosas, ímpias, abomináveis e detestáveis em qualquer pessoa, ou a serem praticadas e feitas por qualquer ou quaisquer pessoas; ou, como já foi referido, proferir que os actos de Adultério, Embriaguez, Praguejar e todas as formas de perversidade declarada, são por natureza tão Santos e Justos como os Deveres de Rezar, Pregar ou dar Graças a Deus: ou quem quer que manifestamente confessar tal como já mencionado, que seja o que for por si praticado (seja Prostituição, Adultério, Embriaguez e toda a restante Perversidade) possa ser cometido sem pecado; ou que tais actos sejam praticados pelo verdadeiro Deus, ou pela Majestade de Deus, ou pela Eternidade que neles está; que o Céu e toda a felicidade consistem na prática daquelas coisas que são Pecado e Perversão; ou que tais homens ou mulheres sejam muitíssimo perfeitos, ou semelhantes a Deus ou à Eternidade, os quais cometem os maiores Pecados com um mínimo remorso ou consciência; ou que não existem tais coisas reais e verdadeiras como a Impiedade, Irreligiosidade ou o Pecado, mas apenas o que um homem ou uma mulher julguem por si mesmos; ou que nem existem Céu ou Inferno, nem tão-pouco Salvação ou Danação, ou que estas coisas sejam uma e mesma coisa, e que realmente não se possa estabelecer distinção entre elas: toda e qualquer pessoa que tão ousadamente professar, defender ou publicar tal como foi atrás referido, as Opiniões Ateias, Blasfemas e Execráveis respectivamente, ou quaisquer delas, contra queixa ou prova das mesmas em qualquer dos casos referidos (...) ou por Confissão das respectivas pessoas, os indivíduos assim convictos ou confessantes, serão (...) condenados a irem para a Prisão ou para a Casa de Correção, pelo período de seis meses. (...)

A Acta também prevê para o caso de reincidência a punição do desterro; e quanto ao caso de recusa em aceitar o desterro, ou de retornar do desterro sem Licença especial do Parlamento, a sua punição é a morte.

(VII) Em face desta perseguição, muitos Ranterers parece terem enveredado por uma propaganda cautelosa e clandestina, exactamente como os heréticos Beghards e Beguines antes deles. Depois de assistir ao

«sermão de abdicação» pregado pelo Ranter Abiezer Coppe em Burford no mês de Setembro de 1651, John Tickell, pastor em Abingdon, fez comentários a propósito destas tácticas em *The Bottomles Pit Smoaking in Familisme* (...) together with some brief notes on AB. COPPS Recantation Sermon (as twere) (...), («O Poço sem Fundo Fumando na Intimidade (...) com algumas breves notas sobre o Sermão da Abjuração de Ab. Copps (como terá sido)», 1651, pp. 37-40:

[Eles] costumam dizer uma coisa e querer dizer outra. (...) Eles dizem e desdizem dum só fôlego. (...) Antes da última Acta contra os *Ranierers*, eles falavam destemidamente, mas agora não se atrevem. (...) Desde o simulacro do conversão de alguns deles ao caminho da verdade, eles arranjaram um jeito de Revestir as suas noções corruptas com palavras bem sonantes de uma maneira geral, especialmente aquelas expressões das Escrituras que produzem um sentido geral, por exemplo: Eles vos dirão que Cristo foi *Crucificado* em Jerusalém, (...) mas em que sentido? abominavelmente corrupto, como tipo e figura da verdadeira morte de Cristo neles mesmos (assim pretendem). (...) Parece-me, a partir do que deles conheci, que eles trabalham todas as expressões com jeitos e rodeios, de maneira a evitarem serem reconhecidos, excepto pelos seus: não sabereis onde os encontrar, de maneira a fixá-los, mas os deles hão-de saber do seu propósito, mas também vós mesmos desde que consigais a *Chave* deles. (...) Encontrá-la-eis, segundo uma observação infalível, eles primeiramente insinuarão terem interesse pelas vossas predilecções, e em seguida corromperão os vossos julgamentos. Eles vos sorrirão e vos tirarão a fala: usando palavras enternecedoras, doces como mel, fluentes como óleo, mas cheias de veneno (...).

(VIII) Muitos dos relatos sobre os Ranterers dão a impressão de levianos ataques jornalísticos da espécie mais fantasista e grosseira; desses podem encontrar-se em *The Ranterers Religion or, A faithfull and infallible Narrative of their damnable and diabolical opinions, with their detestable lives and actions. With a true discovery of some of their late prodigious pranks, and unparalleled deportments* (...) («A Religião dos Ranterers ou, Uma Narrativa de confiança e infalível acerca das suas opiniões danadas e diabólicas, juntamente com as suas vidas e acções detestáveis. Acrescida de uma autêntica descoberta de algumas das suas recentes e prodigiosas irreverências, e atitudes sem paralelo»). Publicado pela Autoridade (Dezembro), 1650 (8 pp.); em *The Ranterers Bible, or Seven several Religions by them held and maintained* («A Bíblia dos Ranterers, ou Sete várias Religiões por eles professadas e defendidas») de G. Roulston (Dezembro) de 1650 (6 pp.); em *The Routing of the Ranterers* («O Conluio dos Ranterers») (Novembro) de 1650, e (posteriormente, em 1706) em *The Post-Boy robb'd his Mail* («O Carteiro roubado da sua Mala») de C. Gildon (segunda edição), Carta LXVI, pp. 426-9. Os repetidos relatos de orgias comunais e «adâmicas», por exemplo, não estão de modo algum confirmados nem mesmo pelas francas confissões dos Ranterers. De todo este material, o único exemplo que talvez valha a pena preservar é a descrição duma mulher ranter em *The Routing of the Ranterers* — e isto mais pelo seu carácter pitoresco do que pela sua fidelidade:

(...) ela fala em alto elogio daqueles maridos que dão liberdade às suas esposas, e que dão livre consentimento para que elas se associem com quaisquer dos seus companheiros, entre os quais elas farão a sua escolha; ela recomenda que o Órgão, a Viola, o Címbalo e as Línguas em Charterhouse-Lane sejam música celestial[.] ela brinda com todos, e conclui que não existe o Céu mas sim os prazeres que ela goza na terra, ela é muito familiar à primeira vista e dança as Canárias ao som da gaita de foles.

Uma festa ranter foi descrita, no entanto, em pormenor por críticos hostis e com toda a fidelidade. *The Arraignment and Tryall with a Declaration of the Ranters* (...) («O Processo dum Confronto com uma Declaração dos Ranters») publicado por encomenda, em 1650 (6 pp.); *Strange Newes From the Old-bayly or The Proofs, Examinations, Declarations, indictments and Conviction of the Ranters, at the Session of Gaole-Delivery, held in the Old Bayly, the 18, 19 and 20 of this instant January* (...) («Estranhas Notícias Oriundas do Old-bayly, ou As Provas, Verificações, Declarações, Acusações e Condenações dos Ranters, nas Sessões da Leva de Presos, ocorrida no Old Bayly, em 18, 19 e 20 do corrente mês de Janeiro»), em 1651 (6 pp.); *The Ranters Ranting: With The apprehending, examinations and confession* (...) («O Falar Extravagante dos Ranters: juntamente com a captura, exames e confissões (...))», em 1650 (6 pp.), todos eles tratam dum grupo de oito Ranters detidos em Londres em 1 de Novembro de 1650. Alguns dos seus nomes são conhecidos: John Collins, T. Shakespear («um criador de coelhos»), Thomas Reeve, Thomas Wiberton, M. Waddleworth («um luveiro»). Os Ranters reuniam-se numa taberna, a *David and Harp* em Moor Lane, na paróquia de Ciles Cripplegate. O estalajadeiro da taberna era Middleton. A sua mulher, «da qual já muito antes se suspeitava pertencer à borda ranter», entretinha o pessoal (ela era provavelmente a mesma Sra. Mary Middleton que Clarkson refere na sua confissão como sua amante). Outras mulheres também estavam presentes. Os Ranters cantavam canções blasfemas à maneira de Salmos. Os vizinhos informaram a polícia, que enviou um agente provocador. Esse homem observou cuidadosamente o comportamento dos Ranters. Reparou que eles dirigiam-se uns aos outros como «Companheiro-criatura» («Fellow-creature») — uma maneira de tratar que sem dúvida era normal entre Ranters, especialmente entre homens e mulheres. Eles proferiam um bom assunto e, embora certamente não houvesse orgia promíscua, um dos homens ostentou-se duma maneira indecente. Mais tarde os Ranters sentaram-se para comer juntos, e é claro que para eles a refeição possuía o significado duma Eucaristia panteísta. «Um deles pegou (num pedaço de carne) com a sua mão, dilacerou-o e disse a um outro, Esta carne é a carne de Cristo, toma e come». Quando foram detidos um deles pegou numa candeia e começou a percorrer a sala, dizendo «que procurava pelos seus pecados mas ali não estavam nenhuns, e que aquele que eles pensavam ser grande nele próprio, tão pequeno era, que não o podia ver». Esta é a linguagem do antinomianismo místico; e o facto de que tais pessoas realmente revestiam os seus actos dum valor quase místico é mostrado pelo seu *slogan* ou senha «Calca-me, dana-me!» («Ram me, damn me!»). Quando interrogados respondiam que «Ram» significava Deus; mas o autêntico significado da expressão torna-se claro quando a comparamos com certas frases nos escritos dos Ranters: «Eu estava (...) consumido, danado, esmagado («rammed») e afogado no nada, nas entranhas da então Eternidade (o ventre da minha mãe)» (Coppe); e novamente: «Agora ele está danado e concentrado («rammed») no seu único Centro, para ali morar eterno no seio do seu único Pai: Isto, e só isto, é a danação que tanto aterroriza a Criatura no seu obscuro discernimento (...)» (Clarkson).

Sete daqueles Ranters apareceram na manhã seguinte perante Sir John Wolaston, que os enviou a Bridewell para bater cânhamo. Collins e Reeve também apareceram em Janeiro seguinte no Old Bailey para

responder a acusações com base na Acta de 9 de Agosto de 1650, para a supressão de «opinões ateias, blasfemas e execráveis». Foram sentenciados a seis meses de prisão.

(IX) Humphrey Ellis em *Pseudochristus; Or, A true and faithful Relation of the Grand Impostures, Horrid Blasphemies, Abominable Practises, Gross Deceits; Lately spread abroad and acted in the County of Southampton* (...) («Pseudocristo; Ou, Uma Relação verdadeira e fiel das Grandes Imposturas, Blasfémias Horríveis, Práticas Abomináveis, Fraudes Grosseiras; Ultimamente espalhadas e exercidas no Condado de Southampton (...)»), de 1650 (62 pp.), fornece um relato detalhado do caso de William Franklin e Mary Gadbury, que parecem ter sido autênticos sucessores daqueles «Cristos» e «Mães de Deus» que encabeçavam os grupos medievais do Livre-Espírito. Ellis, que era pastor em Winchester, é uma fonte de inteira confiança. Ele descreve, assim diz, «coisas praticadas entre nós, e muito recentemente de maneira que estão ainda frescas na memória da maioria das pessoas por estes lados». Observou muita coisa em primeira mão; e teve acesso às confissões feitas pelos sectários quando examinados em tribunal.

William Franklin, natural de Andover, viveu muitos anos em Londres como cordoeiro. Era um respeitável homem casado e um Congregacionista que era «estimado pelas pessoas devotas como um eminente Santo, como um selecto Professor de religiosidade». Mas acometeram-no infortúnios. A sua família foi vítima da peste, ele próprio foi afligido por doença e duma vez, em 1646, por uma certa desordem mental. Foi sob a influência desta perturbação que pela primeira vez horrorizou os seus com-Congregacionistas declarando-se Deus e Cristo. Depois de um pequeno período recuperou e proferiu arrependimento. Dali em diante no seu dia a dia não deu impressão de insanidade. Desenvolveu «um modo de expressão circunspecto e desconfiado»; e parecia a Ellis que ele era completamente responsável pelas suas acções. Por outro lado, acabou por abandonar os seus co-religiosos e, proclamando revelações e o dom de profecia, começou a associar-se aos Ranters.

Franklin que agora tinha cerca de quarenta anos de idade, rejeitou a sua esposa e começou a viver com outras mulheres. Destas, a principal era uma tal Mary Gadbury, mulher de trinta anos que há muito tinha abandonado o marido e que se mantinha em Londres vendendo «bugingangas para senhoras». Mal conheceu Franklin, Mary Gadbury começou a ter visões e a ouvir vozes. O conteúdo das suas revelações místicas era que «não há-de haver Rei Nenhum, mas sim o Rei dos Reis, e Senhor dos Senhores. (...) Os Santos julgarão a Terra, e o Mundo reconhecerá e dirá, Esta é a Cidade do Senhor. (...) Eu enviarei o meu Filho na pessoa dum homem que reinará sobre as Nações, e elas estarão com ele face a face, e lhe verão os olhos». A extática mulher foi facilmente convencida por Franklin que ele era o prometido Cristo; e então começou a divulgar a feliz nova entre os seus vizinhos. Sob a influência de Franklin, ela sentiu que devia seguir Cristo no caminho da pobreza voluntária. Em conformidade, vendeu tudo o que possuía, deu o seu dinheiro para alimentar os famintos e vestir os nus, e seguiu Franklin — «abraçando-o (...) como seu Senhor e Cristo».

Persuadida de que o Senhor tinha destruído o corpo anterior de Franklin e com tal rompido os laços que o ligavam à esposa e aos filhos, Mary Gadbury começou a ficar com ele à noite — embora ela insistisse

que apenas «o acompanhava» como «homem espiritual». Quando um padre lhe perguntou se não se envergonhava por coabitar com Franklin, ela replicou que «Adão e Eva andavam nus em inocência, e que não se envergonhavam; mas o pecado trouxe a vergonha ao mundo: mas quando se chega a estar em Cristo, a vergonha vai-se embora!» Em tudo isto o culto de Adão da heresia medieval é claramente reconhecível. Não causa surpresa o facto de esta mulher se autonear a «Noiva do Cordeiro», «a Esposa de Cristo», «a Mãe de Cristo», e «a Mulher vestida de Sol», e que proclamasse mesmo ser «igual a Deus».

Em 1649 a dupla recebeu a divina incumbência de se deslocar a Hampshire — um sinal convincente da sua sinceridade, na medida em que se tratava da única parte na qual Franklin era reconhecido e tinha a certeza de ser reconhecido. No século XVII a pobreza voluntária já não era mais praticável como modo de vida razoável e por isso Franklin tinha de voltar frequentemente a Londres para ganhar dinheiro. Durante as suas ausências Mary Gadbury empreendia uma propaganda incessante em favor dele. A sua exclusiva autoridade eram as suas próprias revelações, mas estas eram expostas em termos bíblicos. O seu sucesso foi considerável: «muitos, tanto na Cidade como na Província, eram de algum modo abalados, ou completamente seduzidos pelos seus enganos». Além disso, o próprio Franklin tinha aquela curiosa eloquência que era tão característica dos heresiarcas de Livre-Espírito, sendo «muito capcioso na sua maneira de falar, de modo que podia facilmente insinuar-se nas mentes dos simples. (...) Ele recorria muitas vezes às Escrituras no seu discurso, e falava muito na linguagem delas, mas abusava dum modo muito estranho, pervertendo, deturpando o seu verdadeiro sentido através das suas fantasias alegóricas». Ellis faz o mesmo comentário das actividades deste casal que os clérigos de Antuérpia tinham feito do movimento de Tanchelm cinco séculos antes: através dessas coisas estava o Diabo a transformar-se num Anjo de Luz.

As esperanças milenaristas, diz Ellis, eram correntes naquela altura; e o deus e a deusa viventes depressa acharam crentes. Uma entusiástica convertida foi a esposa dum certo pastor Woodward. Ainda não havia muito que o casal vivia na casa do pastor e este foi também conquistado. «Agora», diz Ellis, «esta infecção venenosa começa a disseminar-se rapidamente, tendo apanhado muitos, e sendo estas pessoas muito activas, Pregadores, Divulgadores, e seus publicadores entre o povo (...) também persuadem outros a aceitar e a sustentar que (...) este Franklin é o Filho de Deus, o Cristo, o Messias». Aos discípulos foram distribuídas tarefas particulares: um era João Baptista, «enviado para anunciar que Cristo tinha chegado à Terra», outro era um anjo protector, encarregado de sarar aqueles a quem o seu companheiro tinha amaldiçoado. Do meio deste aparato bíblico emerge, sem dúvida, a religião do Livre-Espírito. Encontramos Mary Gadbury, por exemplo, a pedir linho branco à sua hospedeira Sra. Woodward, dizendo que Deus a tinha incumbido de confeccionar para si um manto branco, «pois ele tinha-a purificado». Deparamos com um soldado à espera que estes seres sobrenaturais operassem milagres, e ao mesmo tempo professando um absoluto panteísmo. E encontramos o próprio «anjo destruidor» a negar qualquer antagonismo entre Deus e Diabo, afirmando que «todas as coisas vêm por via natural», e proclamando-se «o Deus de Luz e Deus em pessoa».

Franklin e os seus principais discípulos foram detidos e julgados em Winchester no mês de Janeiro de 1650. Inicialmente fechavam-se muito, negando tudo. Quando interrogados sobre os seus nomes e domicílios insistiam que «segundo a carne» não tinham nenhuns, pois eram integralmente espirituais. Calculavam as suas idades a partir do seu primeiro encontro com Franklin, «como se então tivessem nascido». Franklin sustentara, e os discípulos concordavam, que ele era literalmente Cristo. Contudo, com a Casa de Correção à vista, a coragem de Franklin sucumbiu. Ele abjurou; e os seus discípulos, furiosos, imediatamente o abandonaram. Em Março compareciam os prisioneiros perante o Tribunal do Círculo Ocidental. Todos os homens foram sentenciados à prisão até que dessem garantias de bom comportamento; e todos foram imediatamente libertados excepto Franklin, que não oferecia tais garantias. Mary Gadbury foi mandada para a Casa de Correção para ser flagelada durante algumas semanas.

(X) As atitudes anarco-comunistas que tinham tão frequentemente, duma forma ou doutra, estado associadas com o Livre-Espírito, persistiram entre os Ranters. Richard Hickock, em *Testimony against the People call'd Ranters and their Pleads* («Testemunho contra os Individuos chamados Ranters e os seus Pleitos»), 1659 (8 pp.), faz os Ranters dizer «Compartilha a tua Parte connosco, vamos ter uma só Bolsa». Além disto, parece que em Dezembro de 1650, quando muitos Ranters estavam a começar a desertar do movimento, foi em Londres formado um «Parlamento de Ranters», perto de Southampton House; e oito Ranters dissidentes (que deram os seus nomes) deixaram em *The Ranters Declaration (...)* published by M. Stubs a late fellow-Ranters («A Declaração dos Ranters (...) publicada por M. Stubs, um tardio membro Ranter»), 1650 (6 pp.), um relato das actividades que lança uma luz considerável tanto sobre a composição social como sobre a doutrina social do movimento:

(...) muitas questões foram postas, em defesa dos pobres da sua fraternidade; procurando-se determinar como haviam de ser sustentados apesar da ruína de muitas centenas dos maiores entre eles. Ao que a resposta foi que haviam de pedir dinheiro emprestado, e nunca mais devolvê-lo; e que não somente haviam de fazer uso da Mulher de um Homem, mas também das suas Propriedades, Haveres e até dos seus Bens Móveis, pois todas as coisas eram comuns: mas que lástima! Esta Máquina havia de se provar não eficaz; concebendo muitos da condição mais pobre que tal estratagemas não era plausível, desataram numa grande agonia, amaldiçoando todos aqueles que tanto os tinham iludido, e passando a destestá-los completamente; de maneira que dos 300 presentes apenas 150 retornaram com expressões satânicas, enquanto os restantes, tendo sofrido uma grande mudança, através da divina misericórdia de Deus que operou neles (...) foram convertidos (...) e agora vivem civilmente nos seus respectivos locais e Habitações (...).

Existem outros indícios de que ao tornar-se Ranter o novo trabalhador abandonava as suas ocupações normais e passava a viver da caridade; e *The Ranters Religion* sublinha: «essa indolência, mãe de todo o mal, nunca foi experimentada com tanta evidência como pelos (...) Ranters, uma gente tão indolente, que o curso das suas vidas não é senão uma contínua Cena de Embriaguez (...)).»

(XI) Os Ranters proporcionaram o tema duma comédia satírica por «S. S. Gent» (isto é, Samuel Sheppard): *The Joviall Crew, or, The Devill turn'd Ranter: Being a Character of The roaring Ranters of these Times* («A Malta Jovial, ou, o Diabo virando Ranter: uma das características dos vociferadores Ranters dos nossos tempos»), 1651. A maior parte dos seus mais óbvios traços estão caricaturados neste trabalho. O seu «comunismo», por exemplo, fá-los anunciar:

(...) As nossas mulheres são todas em comum.
Nós andamos bêbados todos juntos, partilhando as nossas pragas.
Se a capa de um homem se rasgar todos rasgarão as suas.

Os membros da «malta jovial» eram oriundos de muitas classes diferentes; incluíam um Erudito (por vezes Episcopaliano), um Pintor, um Boticário, um Alfaiate, um Soldado e um Fidalgo. Esses homens iam até uma taberna «beber Vinho doce e fumar Tabaco forte, até nos tornarmos imortais». Duas senhoras, esposas de cidadãos respeitáveis, juntavam-se à festa; e a orgia estava a começar quando eram detidos e levados para a Casa de Correção para serem chicoteados.

Numa cena os Ranters dançando, cantam em coro:

Vamos, não demores, que alegria não nos falta,
Dancemos e cantemos todos em Roda, pois somos Ranters Joviais

Deixa que as almas receosas esquivem as taças,
E tremam por tomar bebidas:
Deixa os lunáticos recearem o Império,
E deterem-se perante um Coxo.

Vamos, não demores, etc.

Não tememos o Inferno quando morrermos,
Nem Górgona nem Fúria;
E enquanto vivermos, beber e...
A despeito de juiz e jurados.

Vamos lá Rapazes, aceitem vossos gozos,
E desfrutem todo o prazer,
Impulso a impulso, vamos a isso,
Mas temos de ser comedidos.

Todos ao chão, como num desmaio,
Para ser uma visão agradável.
E depois de pé de coxas nuas,
Quem rezeirá tão doce penetração?

Vamos lá, vamos, ó turma Jovial,
Dançai bizarramente com duendes;
Bebam e berrem, praguejem e forniquem.
Mas nada de rixas e querelas.

2. Excertos dos Escritos dos Ranters

Sabe-se que quatro Ranters escreveram livros, e apesar dos melhores esforços das autoridades sobrevivem cópias da maior parte desses livros. Eles preenchem, como para compensá-la, a lacuna deixada pela destruição da literatura do Livre-Espírito.

(i) Jacob Bauthumley, ou Bottomley, escreveu *The Light and Dark sides of God, Or a plain and brief Discourse of The light side (God, Heaven and Earth) The dark side (Devill, Sin, and Hell). As also of the Resurrection and Scripture* (...) («Os lados Claro e Obscuro de Deus, Ou um simples breve Discurso sobre O lado claro (Deus, Céu e Terra). O lado escuro (Diabo, Pecado e Inferno). Assim como acerca da Ressureição e das Escrituras (...»), 1650 (84 pp.). Ele estava no Exército nessa altura e foi punido por escrever tal trabalho, tendo-lhe sido queimada a língua. Em 1654-1655 apareceu em encontros conjuntos dos Quakers e Ranters em Leicestershire. Bauthumley representa o Ranterismo na sua forma mais académica e refinada. Embora os seus ensinamentos pudessem ser facilmente usados para justificar o anarquismo moral, pode, no entanto, aceitar-se a sua própria garantia de que escreveu «não para dar expressão a qualquer acto impróprio ou perverso num homem». Supõe-se que os ensinamentos de Amaury de Bène estão para os dos Amaurianos como os de Bauthumley estão para os de Ranters como Laurence Clarkson e Abiezer Coppe. Os seguintes excertos, embora curtos para a extensão da obra, são representativos

A respeito de Deus

Ó Deus, que direi que és, quando não podes ser nomeado? O que é que eu hei-de falar de ti, quando ao falar de ti eu não digo senão contradições? Pois se digo que te vejo, não é senão a tua visão de ti próprio; pois não há nada em mim capaz de te ver senão tu mesmo: se eu digo que te conheço, não se trata senão do conhecimento de ti próprio; porque tu me conheces bem, então eu te conheço: se digo que te amo, isso nada é ainda, pois em mim nada existe que te possa amar senão tu mesmo; e por tal tu não amas senão a ti mesmo: a minha busca de ti não é senão a tua procura de ti mesmo: o meu deleite em gozar-te não é outro que o teu deleite em ti próprio, e o gozo de ti mesmo segundo a mais inconcebível das maneiras.

(...) tu sendo a vida e a substância de todas as Criaturas, elas falam e movem-se, elas vivem em ti; e seja o que for uma Criatura, ela é como está em ti. (...) Senhor, aonde irei eu a partir da tua presença? pois é a tua presença e Ser que é a substância e o Ser de todas as Criaturas e coisas; e preenche o Céu e a Terra, e todos os outros lugares (...).

Mais que isso, eu vejo que Deus está em todas as Criaturas, no Homem e no Animal, Peixe e Ave, e em qualquer coisa verde, desde o altíssimo Cedro à Hera dos muros; e que Deus é a vida e o ser de todos eles, e que Deus realmente reside, se quereis, dum modo pessoal; caso ele queira admitir uma expressão tão baixa, eu diria que reside em todas essas coisas, e tem o seu Ser em lado nenhum fora das Criaturas (...).

Será que os homens viram que Deus estava neles mesmos, e a conceber todos os seus pensamentos e a trabalhar em todos os seus trabalhos, e que ele estava com eles em todas as condições: que espírito carnal poderia aí chegar por uma via exterior, a qual já está nele dum modo espiritual, que ele já não fosse possuidor dela? e qual divino saber vê melhor que estas coisas não podem ser doutra maneira. (...) [A princípio eu] pensei que os meus pecados ou a minha conduta santa fariam com que [Deus] alterasse o seu propósito de bem ou de mal em relação a mim.

Mas agora não posso olhar para nenhuma condição ou acção que ali não veja aparecer uma agradável concorrência da suprema vontade, nada ficando aquém ou além desse ponto, e nenhum homem fazendo ou sendo uma coisa qualquer sem cair numa agradável concordância com tal; e tal precisamente sendo a matriz onde todas as coisas são concebidas, e onde todas as criaturas são formadas e donde são enviadas.

(...) Assim como todas as coisas saíram de Deus; também renderão o seu Ser, vida e felicidade de novo a Deus (...) embora o Revestimento se dissolva, e volte ao nada, no entanto o homem interior continua a viver; embora morra a sombra, a alma ou a substância que é Deus vive por toda a eternidade. Além disso, para mim torna-se claro que não existe nada que participe da natureza divina, ou que seja de Deus, mas

sim que é Deus. A razão está em que não existem distinções em Deus, sendo ele uma essência indivisível (...) não posso ver (...) como [Deus] seja capaz de quaisquer graus de mais ou de menos, ou que ele ame mais a um homem que a outro, ou que deteste determinado homem mais que outro (...) não posso ver como possa haver amor ou ódio em Deus, ou quaisquer paixões: tudo aquilo que admite gradações não é perfeito. (...) E Deus ama o Ser de todas as Criaturas, na verdade todos os homens são semelhantes a ele, e recebem impressões vivas da natureza divina, embora estas não estejam tão gloriosas e puramente manifestas nuns como noutros, alguns vivem no lado luminoso de Deus, e outros no lado obscuro; mas, perante Deus, claridade e escuridão são o mesmo para ele; pois nada existe que seja contrário a Deus a não ser em relação ao nosso entendimento (...).

Bauthumley rejeita a Trindade e encerra este capítulo.

Eu não discirno que Deus se tivesse manifestado exclusivamente na carne de Cristo, ou do homem chamado Cristo; mas que ele assim como reside real e substancialmente na carne de outros homens e criaturas, também então no homem Cristo.

A respeito do Céu

(...) então os homens estão no Céu, ou o Céu nos homens, quando Deus aparece nas suas próprias gloriosas e puras manifestações, em Amor e Graça, em Paz e repousando no Espírito (...).

(...) eu acho que onde Deus reside, e donde vem, e para onde leva os homens e os arrebatam em Espírito; há um novo Céu e uma nova Terra, e todo o Céu que espero vir a gozar é o mesmo que cessarem as minhas terrenas e obscuras apreensões de Deus, e passar a viver outra vida que não é senão a que Cristo vive espiritualmente em mim.

A respeito do Pecado

(...) embora os homens se movam na escuridão, está aí Deus a mostrar-se na sua glória, e por isso eles precisam do pecado; pois o pecado corresponde propriamente ao lado escuro de Deus que é mera privação de luz.

Mais ainda, temos de considerar que Deus não emite nenhuma Lei ou Regra para fora de si, ou para além da sua própria glória (...) o pecado em si mesmo concorre para a glória de Deus, e o mesmo acontece com aquilo a que chamamos graça ou bondade; pois se o pecado abunda então a graça pode abundar ainda muito mais (...).

E visto que alguns o podem afirmar, então os homens podem viver como lhes aprouver, pois Deus permanece o mesmo, e tudo tende para a sua glória, quer façamos o pecado, quer pratiquemos o bem:

Eu lhes responderei nas palavras do Apóstolo: os homens não devem pecar já que a graça abunda; mas se fizerem o pecado, isso reverterá para a glória de Deus, tal como quando praticarem o bem. E assim a ira do homem louva a Deus tal como o seu amor e humildade, e Deus glorificado fica tanto por uma como por outra. E embora isto possa dar a entender que Deus é o autor do pecado e deseja o pecado; para mim é, no entanto, claro que nenhuma coisa tem um Ser senão Deus, e sendo o pecado uma nulidade, Deus não pode ser o seu Autor, e assim tal não cabe dentro da decisão de Deus (...).

Ademais, vejo que a razão por que dizemos maus certos homens e bons outros não corresponde a nada de concreto em tais homens; mas visto que o divino Ser surge dum modo mais glorioso nuns homens que noutros, então dizemos: aquele é um Santo, é divino, e aquele outro é perverso e profano; e assim como um age conduzido pelo Supremo poder, também acontece com o outro; e se houver alguma diferença isso não tem a ver com a criatura, ou com o que ela é ou faz; pois o mesmíssimo divino Ser tanto está num como noutro; só que não se manifesta num da mesma maneira que se manifesta no outro (...).

A vontade de [Deus] é o seu poder, e o seu poder é a sua vontade, e através do mesmo acto ele deseja e faz as coisas: e é fraqueza da nossa parte não poder apreendê-lo assim; pois sendo Deus um e íntegro, e não admitindo distinções ou divi-

sões no seu seio não admite variações, mas todas as coisas se processam tal como a sua suprema vontade vigora e as impela para a frente; e vejo que, segundo a intenção da sua vontade, quando eles crucificavam Cristo não faziam mais do que quando o abraçavam.

Estas coisas eu escrevo, não para dar expressão a qualquer acto indevido ou ímpio em qualquer homem; (...).

A respeito do Inferno

(...) Eu estava a sofrer constantemente com o tormento do Inferno, e a ser sacudido para baixo e para cima, a ser condenado por mim mesmo (...) E assim me encontrava até que Deus me apareceu espiritualmente, e me mostrou que ele mesmo era toda a glória e toda a felicidade, e que a carne nada era. (...) Deus (...) trouxe-me para a liberdade gloriosa dos Filhos de Deus, enquanto antes eu andava escravizado ao pecado, à lei, uma Consciência acusadora que é o Inferno (...).

[A alma] provém imediatamente de Deus, e não é outra senão de Deus, que possa eu dizer algo mais sem ofensa, que ela é Deus; pois aquela que é de Deus é Deus, porque Deus não pode ser dividido (...).

(...) de como esta alma, tal como os homens costumam dizer, seja impura e pecaminosa, eu não sei; pois não consigo imaginar como a carne havia de profanar um espírito (...).

A verdade é que nada vive por toda a eternidade a não ser Deus: todas as coisas abaixo de Deus perecem e voltam ao nada; e todas as coisas têm o seu Ser e subsistência em Deus, e isso antes que fossem alguma vez manifestadas no mundo das Criaturas: e afinal, o que quer que seja de Deus, ou que Deus seja, no fim do mundo volverá a Deus novamente. E assim viveu Deus em si mesmo desde toda a eternidade e viveram todas as coisas nele: então, quando deixarmos de viver na carne e nas criaturas, passaremos a viver nele por toda a eternidade, e triunfaremos gloriosamente sobre o Pecado, sobre o Inferno e sobre a morte; e todas as Criaturas devolverão o seu Poder e Glória a Deus novamente, donde Originalmente provieram, e assim Deus será tudo.

(II) Entre os Ranter que George Fox encontrou na prisão em Coventry no ano de 1649 havia um tal Joseph Salmon que «não muito depois (...) escreveu um documento, ou livro de abjuração; contra o qual eles foram libertados». Desde 1650, Salmon já tinha sido por alguns anos pastor em Kent, pregando frequentemente na Catedral de Rochester. Ao longo de vários períodos da sua vida escreveu uns quantos trabalhos. Um deles parece que era um opúsculo ranter intitulado *Divinity anatomised* («A Divindade anatomizada»), que acontece ter-se perdido. Os seguintes excertos, que revelam um talento poético muito considerável, foram extraídos duma abjuração chamada *Heights in Depths and Depths in Heights, or Truth no less Secretly than Sweetly sparkling out of its Glory from under a Cloud of Obloquie* (...) *Together with a sincere abdication of certain Tenentes, either formerly vented by him, or now charged upon him* («Alturas nas Profundidades e Profundidades nas Alturas, ou a Verdade tornada não menos Secreta que o Doce fulgor da sua Glória coberta por uma Nuvem de Calúnia (...) Juntamente com uma abdicação sincera de certos Principios, um destes primeiramente dado a conhecer por ele, ou presentemente levantados em acusação contra ele»), 1651 (54 pp.).

Não foi muito depois da aparição eminente de luz, que da sua glória despontou sobre o meu Espírito, e desde onde me concedeu um doce e poderoso reflexo sobre o Mundo, que ela se escondeu por detrás duma muitíssimo tenebrosa e enigmática nuvem de escuridão, e retirando-se durante uma estação, detrás dos

obscuros Mantos da Terra e da Carne; em qual estado o Hemisfério do meu espírito foi tão manchado com escuridão, que eu nem já sabia se caminhava, ou que fazia.

Assim fui levado por caminhos que não conhecia, e transformado de Rei em Animal, e alimentado com cacas durante uma estação. Depois de passar um tempo no mais furioso ardor voltado para um inatingível fim: a maneira de me conduzir sendo condenada por aqueles que em poder são contrários à paz e à ordem civil do Estado, eu era assim justamente avaliado como transgressor (...).

Soiri mais de meio ano de prisão sob a acusação de blasfemador; o que se tornou muito penoso e tedioso para o meu homem exterior, por causa da carência de ar livre e por muitas outras comodidades (...).

Salmon lembra como se arrependeu, abjurou e foi libertado.

Pus-me agora a falar porque já estou quase cansado de falar, para informar o mundo de que o silêncio se apoderou do meu espírito. Os trovões do Todo-poderoso têm o propósito de fazerem ouvir as suas vozes em mim, tendo o céu e a terra tremido com os seus sons medonhos: tendo terminado o Alerta, faz-se silêncio agora no céu: por quanto tempo não sei.

Eu descanso calmo e seguro no Senhor enquanto o mundo inteiro se consome no fogo da inveja de uns contra os outros. Oigo muito bulício a meu respeito, mas serve apenas para me tapar os ouvidos e me deixar no torpor do descanso Divino. O mundo convencional está muito amedrontado, e cada figura está levantada em Armas para proclamar guerra aberta contra o próprio mundo: a força do Todo-poderoso está a precipitar umas coisas contra as outras, e a confundir tudo aquilo que anteriormente inspecionou com a glória da sua própria presença: ele levanta e lança fora, e quem disser *Que estás a fazer?* Avança pois, ó minha alma, entra na minha Câmara, fecha as portas atrás de ti, esconde-te em silêncio durante uma estação até que se dissipe a indignação. (...) Parece que vivemos no Estado da variedade, no qual não estamos verdadeiramente a viver, mas apenas em aparência: na Unidade está a nossa vida: no uno estamos, e desde que do uno sejamos divididos não mais seremos então.

Enquanto percorremos a variedade, caminhamos na condição de vários Espíritos ou Sombras na variedade, sendo eia a Sombra da Unidade.

Descender da unicidade ou Eternidade para a multiplicidade, equivale perdermo-nos num Labirinto sem fim.

Ascender da variedade para a uniformidade equivale a recolher os nossos espíritos dispersos em direcção ao seu centro original e descobriremos a nós mesmos no ponto em que estamos, antes de estarmos (...).

Observação: como há-de um homem atingir a unidade e a comunhão com esta glória inacessível?

Solução: Percebendo que não é viável para nós (nem segundo as nossas mais sublimes aspirações), interessarmo-nos por tal.

Temos de esperar pacientemente pela sua descida periódica em nós; cuja natureza consiste em nos consumir nela mesma, e dissolver-nos nessa mesma natureza e imagem;

E enquanto isto não sobreviver e se manifestar por si, tudo o que o homem fizer para tentar obter satisfação não fará senão multiplicar tristezas na sua mente, e aumentar as preocupações do seu espírito (...).

Salmon fornece um relato das suas aventuras espirituais:

Presentemente avanço para o céu, sendo todos os poderes e faculdades da minha alma infinitamente convocados para ali (...). Deixei a casa dos meus pais e parentes (...).

Ele chegou a ser presbiteriano, independente, baptista e por fim místico:

Deparava comigo embaraçado no abismo da eternidade, desidentificado no ser dos seres (...).

Ele tornou-se Ranter:

Sendo assim ofuscado pela presença do Senhor, fui violentamente arrastado através dos mais escuros caminhos, nos quais deambulei anónimo e mergulhado no ardil do terror declarado e da profanação, levado e impellido, (que os lúcidos julguem por si mesmos através de qual força) segundo um louco entusiasmo, a arrancar e despedaçar aquelas aparências de Deus, as quais acientei primitivamente no meu coração.

Deleitando-me precisamente naquilo que me tornava mais vilão e hediondo aos olhos dos homens, e exultando em nulidades que não outras que as da minha própria vergonha (...).

Eu estava de facto completamente doente de ira, foi-me dado realmente a beber um frasco contendo ira (...).

Ora bem — beber é o que preciso, mas dando conta do enigma.

Foi-me dado de beber, e bebi para que pudesse deambular, e deambulei, para que pudesse cair; e caí, e na minha queda fui feito feliz.

É estranho pensar como a velada e secreta presença de Deus em mim se rejubilava silenciosamente enquanto a carne estava assim a manifestar-se.

Tive um agradável descanso e refúgio no Senhor, mesmo enquanto a minha carne estava a ser frita e chamuscada pelas chamas da iradíssima fúria.

Fui estendido no eterno seio, enquanto a carne se arruinava nas ondulações espumosas da sua própria vaidade: (...).

(...) e eu sei que isto é um enigma para muitos, entre os quais só o Nazareno pode resolver; e até que ele se digne a interpretá-lo, agrada-me que o enigma permaneça oculto.

Mas para concluir:

Assim, tendo sido sujeito aos estranhos caminhos da obscuridade, e sacudido numa tempestade da ira, e atirado para cima dos rochedos do assombro medonho; sobrevieram-me todas as ondas e vagas do Todo-poderoso.

Descanso agora na profunda calma da eternidade, mergulhado no abismo do silêncio, e (tendo sido precipitado no antro perigoso) cheguei são e salvo ao seio do amor, à terra do descanso.

Por vezes ouço algo vindo do mundo que deixei; vejo que os seus Diurnais estão carregados das notícias do mesmo clamor, conflito e contenda, que nele abundavam quando o deixei; devolvo-lhe o que ouço e é tudo (...).

O meu grande desejo (e aqui me deleito mais) é nada ver e nada dizer.

Corri à volta do mundo da variedade, agora tenho o centro na eternidade; ela é a matriz de onde provenho, e para a qual são agora os meus desejos reduzidos (...).

Todas as coisas produzem um movimento constante e ávido em direcção ao centro; e desde que nos cansa a prolixa variedade, resolvemo-nos então pelo silêncio, no qual permanecemos como se nunca tivéssemos existido (...).

Deus é uma glória simples, singular e não composta: nada vive nele ou dele flui, a não ser o seu ser individual.

A Unidade é o Pai, o Autor e a causa de todas as coisas; ou (se quiserdes) a Avó em cujo intrínseco ventre jaz oculta a variedade, até que devidamente o tempo a faça sair (...).

(III) Laurence Clarkson ou Claxton (1615-1667), era natural de Preston. Educado na Igreja de Inglaterra, revelou tendências puritanas durante a juventude; considerava com particular horror o dançar-se ao domingo. Tornou-se presbiteriano e depois independente. Na qualidade de antinomianista (no sentido teológico que a palavra contém) tornou-se «padre paroquiano» em Norfolk. Desde então levou uma vida errante. Em 1644 tornou-se anabaptista e no ano seguinte foi preso por «desvio». Até ao fim de 1648 abraçou uma outra das maiores tendências religiosas do seu tempo, a dos Seekers («os que procuram»). Durante esse período foi pregador itinerante em Kent e pastor em mais duas paróquias, Hertfordshire e Lincolnshire. Também começou a escrever opúsculos religiosos. Acerca desse período ele diz: «Havia poucos no clero capazes de me

disputarem em Doutrina ou Oração; e, não obstante, por não ser universitário, fui muitas vezes demitido do emprego». Por isso ele andava sempre com dificuldades financeiras. Veio a ser pregador num regimento do Exército e depois tentou conseguir uma paróquia em Londres. Por fim, em princípios de 1649, tornou-se Ranter. Depressa se notabilizou como mentor dum grupo particularmente licencioso que se autodenominava «My One Flesh» («Minha Carne Única»). A comissão designada pelo Rump para investigar o Ranterismo consumiu-se muito com o livro «impio e blasfemo» de Clarkson, *A Single Eye* («Um Único Olho»). Em 27 de Setembro de 1650, a Câmara sentenciou o autor a um mês de prisão, seguida de desterro. O livro foi queimado em Westminster e no Exchange pelo carrasco público. Ordenou-se o confisco de todas as cópias para serem queimadas mas algumas escaparam a este fado. A sentença de desterro nunca chegou a ser aplicada. Ao ser libertado da prisão, Clarkson retomou a sua vida errante, então como astrólogo. Em 1658 juntou-se a uma seita de ascetas extremistas, ou Muggletonianos, e a partir de então escreveu vários opúsculos a favor deles. Morreu como devedor no cárcere de Ludgate. O seu último livro foi uma autobiografia que lança muita luz sobre o modo de vida dos Ranters: *The Lost sheep found: or, The Prodigal returned to his Fathers house, after many a sad and weary Journey through many Religious Countreys* (...) Written by Laur. Claxton, the onely true converted Messenger of Christ Jesus, Creator of Heaven and Earth («A Ovelha perdida encontrada: ou, O Pródigo de volta à casa paterna, após muitas tristes e fatigantes andanças Religiosas (...) Escrito por L. C., o único Mensageiro verdadeiramente convertido de Cristo Jesus, Criador do Céu e da Terra»), 1660 (64 pp.). Os seguintes excertos deste trabalho descrevem a entrada de Clarkson para a comunidade dos Ranters, e algumas das suas consequências:

(...) Instalei-me numa casa particular, e quem já tinha sido um amigo meu perguntou-me se ainda não tinha ouvido falar duma gente chamada *My one flesh*? Eu respondi que não e perguntei quais eram as suas opiniões e como poderia falar com um deles? Conduziram-me a *Giles Calvert*, (...) estando então com ele e tendo-lhe feito perguntas a respeito de tal gente, ficou receoso que eu traisse, mas ao trocarmos umas palavras à altura da minha linguagem, ficou muito tocado e satisfeito por ser amigo deles, escreveu então um recado para entregar ao Senhor Brush, e efectivamente o que dizia era que o portador era o homem mais resplandecente que alguma vez tinha ouvido discursar, consequentemente recomendava que em vez de se recebê-lo se devia receber um Anjo, de maneira que fui até ao Senhor Brush e apresentei-lhe o recado, o qual leu cuidadosamente e depois mandou-me entrar, e disse-me que se eu tivesse vindo um pouco mais cedo teria podido ver o Senhor Copp, que aparecia ultimamente da maneira mais assustadora; estando ali *Mary Lake* trocámos então umas impressões, mas nada em coincidência com aquilo que trazia em mente, contudo disseram-me que se no próximo domingo fosse ao Senhor Melis em *Trinity-Lane*, haveria nesse dia alguns amigos reunidos. Agora registro o que compreendi nessa altura, que nenhum homem poderia estar livre do pecado enquanto não praticasse o assim chamado pecado como não pecado, isto já uma vez me tinha preocupado, ainda que a ninguém o revelasse, pois pensei que ninguém seria capaz de o acolher, e eu tinha uma grande vontade de polémica, quer saísse atribulado quer satisfeito disso, de maneira que fiz-me ao caminho pelo Ermo adiante e de acordo como o dia marcado vim a encontrar o Senhor Brush, o Senhor Rawlinson, o Senhor Goldsmith, juntamente com *Mary Lake* e mais outros quatro: desta vez *Mary Lake* foi o principal orador, em cujo discurso havia qualquer coisa de agradável mas não tão alto como se experimentava em mim, e então o que ouvi ela perguntar com descaradamente foi quem era que tinha falado? Brush disse que se tratava do homem que *Giles Calvert* lhes tinha

enviado, de modo que eu com muitas mais palavras afirmei que não havia pecado, mas só aquilo que o homem estimasse como sendo pecado, e consequentemente ninguém pode ser livre do pecado até que em pureza ele seja praticado como não pecado, concebo isto como puro, no entanto para um entendimento obscurecido tal seria impuro, para o puro de todas as coisas certamente que todos os actos são puros: fazendo assim das Escrituras um acto de ambiguidade, invoquei as palavras de Paulo, que sei, e estou persuadido pelo Senhor Jesus, que nada existe de Impuro a não ser aquilo que se considera como tal, mostrando que se referia a todos os actos, assim como carnes e bebidas, até ao ponto de nos podermos relacionar com todas as mulheres assim como com uma só, e não considerar isto pecado, que é o mesmo que não pode ser senão pecar: encontrei referida nas Escrituras uma perfeição, compreendi que nenhum homem pode atingir a perfeição senão por este caminho, ao que a Senhora Rawlinson foi muito tocada, e Sarah Kullin estando então presente, convidou-me a abrir polémica segundo o que expressei, e assim o fiz, já depois da nossa partida ela convidou-me a ir até ao Senhor Wats em *Rood-lane*, onde havia mais um ou dois como ela, e como acedi, ficou comigo naquela noite: no domingo seguinte já se tinha espalhado que um homem de rara sabedoria estivera a falar em casa do Senhor Brush; nesse dia houve uma grande reunião de homens e mulheres, tanto jovens como velhos, e que dia a dia aumentava, de maneira que desta vez eu já fazia escolha entre aquilo que antes desejava e de tal maneira que cheguei aos ouvidos dos Funcionários de nós todos: mas ao receber deles a minha remuneração fui-me embora, e alojei-me em *Rood-lane* onde tinha tantos Clientes que não podia atender a todos os desejos, além disso ninguém conhece as nossas acções tão bem como nós mesmos, contudo, fui cuidadoso com quem tive contactos. Esta onda lúbrica aumentou de tal maneira que o Lord Mayor e os seus Funcionários vieram à meia-noite para me levar, mas sabendo eu já disso antecipei-o (...). Fui motivado a escrever para o mundo qual era o meu Princípio, então trouxe aos olhos do público um Livro chamado *The Single Eye*, de sorte que homens e mulheres vieram de muitos lugares para verem a minha face, e escutar o meu conhecimento nestas coisas, ficando desassossegados enquanto não se tivessem libertado, assim costumávamos dizer. Agora sendo eu tal como eles diziam Capitão do Rant, tive a maioria das principais mulheres a virem até à casa onde eu estava para receberem conhecimento, a qual se chamava *The Head-Quarters* (*). Agora no auge desse ranting, tornei-me ainda mais cuidadoso quanto a dinheiro para a minha Mulher, às outras mulheres só entregava o meu corpo: aumentando a nossa Companhia, eu não queria nada do que o meu coração podia desejar, mas por fim isso tornou-se num negócio tão comum que toda a agitação e espuma se desencadearam ao nível da perversão, e até começou a tornar-se um vexame público, de modo que tive de separar-me do meu quartelão e ir para a província com a minha Mulher, onde por sinal estava cheio de discípulos, (...) O Major *Rainsborough*, o Doutor *Barker* () o Senhor *Walis* de *Elford*, ali os encontrei onde não havia pouco prazer e deleite em agradecer a Deus aquilo que era um infinito nada, grandes e gloriosas coisas que o Senhor tinha feito, tirando-nos da escravidão para a perfeita liberdade dos filhos de Deus, e então a principal noção do meu coração correspondia para todos a uma questão de roubo, vigarice ou injúria que privadamente pudessem ser praticados, embora eu com a boca dissesse o contrário, não entrando em consideração com o facto de que já violei a Lei em todos os pontos (excepto assassinato) e o fundamento deste raciocínio era que Deus tinha feito todas as coisas boas, de sorte que nada é mau senão o que um homem pensa que o é; pois percebi que não há tal coisa como o roubo, o vigarizar ou o mentir mas apenas o que o homem fez como tal: pois se a criatura não tivesse levado este mundo para a propriedade, para o Meu e o Teu, não teria havido então tais palavras como roubo, vigarice ou mentira: para eviar isto *Everard* e *Gerrard Winstanley* agitaram os Comuns, de maneira que todos pudessem viver deles mesmos, então não haveria necessidade de defraudar, mas sim unidade de uns com os outros. (...) Isto eu concebi assim, como não soube o que eu fui antes de vir ao mundo após a dissolução do meu ser não saberei mais nada para sempre; mas um fluxo extraído do Oceano distinguia-se dele enquanto fluxo, e quando de retorno ao oceano era então absorvido e tornado uno com o Oceano; assim espírito do homem, enquanto no corpo era distinto de Deus; mas quando vinha a morte ele retornava a Deus, e assim passava a ser um com Deus, e até propriamente Deus; não obstante, eu tive por vezes um afrouxamento de luz na minha alma, recordando que não pudesse ser de facto assim, ou que realmente fosse o contrário; mas, contudo, então uma taça de vinho apagava esta dúvida (...).

(*) O Quartel-General N. do T.)

Clarkson continua a descrever como foi por fim detido numa taberna em Bishopsgate e encarcerado em Whitehall. Ele foi suspeito de subornar a guarda militar para o libertar; mas o Ranterismo tinha os seus simpatizantes no Exército: «Pertencendo alguns ao meu princípio, não teriam motivo para estarem a guardar-me, e um Capitão deles deu-me dinheiro». Quando interrogado pela comissão da Câmara equivocou-se e mentiu — ele mesmo o terá dito exactamente conforme a descrição de Tickell em *The Bottomless Pitt*.

(IV) O título completo do opúsculo ranter de Clarkson é *A Single Eye All Light, no Darkness; or Light and Darkness One (...) This Revealed in L. C. one of the UNIVERSALITY. Imprinted at London, in the Year that the POWERS of Heaven and Earth Was, Is, and Shall be Shaken, yea Damned, till they be no more for EVER* («Um Olho Único Todo Luz, não Trevas; ou Luz e Trevas Únicas (...). Isto Revelou em L. C. um da UNIVERSALIDADE. Impresso em Londres, no Ano em que os PODERES do Céu e da Terra Eram, São e Serão Abalados, Danados, até que eles não mais existam para SEMPRE»), impresso por Giles Calvert, 1650 (16 pp.). Este trabalho estabelece para além de qualquer possibilidade de dúvida que alguns Ranters ensinavam realmente o amoralismo total que os eclesiásticos medievais atribuíam aos Irmãos do Livre-Espírito:

Olhai que chegou o Rei de glória
Para reduzir Deus e Diabo à sua Perda;
Pois ambos são para Mim servidores
Que vivo e reino em perfeita Majestade...
Tem vergonha, não procures Deus ou o Céu
No Firmamento; pois aqui está o teu tesouro
Mesmo nestas Formas, a *Verdade Eterna* reinará.
Através dele são todas as coisas, só Uma, não Duas:
Certamente que ele é a Fonte donde todas as coisas
Tanto as boas como as (chamadas) más brotam...

Tendo tido a experiência de que sua Majestade, o Ser e o Operar de todas as coisas, surgiu à Criatura sob uma dupla Forma ou Rosto, pelo qual se tornou real com a Criatura, não sendo esta senão uma sombra ao lado do Infinito Ser (...).

E visto que o grito de sua Majestade não foi satisfeito e obedecido, mas sim contrariado e menosprezado por Igrejas, Santos e Diabos: por isso é raro encontrar Criatura que esteja desperta do seu profundo sono, que se tenha destapado e que possa desde a clara Aparição de Deus dizer que o orgulho foi vencido e que acredita na Verdade tal como ela é em Majestade (...).

(...) se a Razão fosse admitida e como tal interpretadas as Escrituras, então eles observariam que o Acto a que eles chamam de Honestidade é Adulterio, e esse acto chamado de Adulterio contém tanta honestidade como o outro, pois são para Deus o mesmo, e tão santos, justos e bons quanto o próprio Deus; isto está para mim confirmado pela Razão e declarado nas próprias Escrituras, *Que para os puros todas as coisas são puras*: a ponto de por minha parte desconhecer o que quer que seja em si impuro, e assim qualquer Acto que eu pratique é operado pela tal Majestade em mim. (...) De maneira que não concebo como possa eu ser julgado, e ao dizer isto não estou a julgar a mim mesmo. E para concluir, as censuras das Escrituras, Igrejas, Santos e Diabos não têm para mim mais valor que o degolar de um Cão.

Isaías, 42. 16. Mudarei diante deles as trevas em luz.

(...) chegou agora o tempo, o dia em que Deus os despojará dos seus ídolos, em que Deus iluminará os seus discernimentos obscuros, tal como diz o meu Texto, *Deus mudará diante deles as trevas em luz*.

(...) aproxima-se agora o tempo em que as declarações do Texto serão manifestadas pelo Espírito. *Mudarei diante deles as trevas em luz*.

Tendo agora chegado ao desejado Abrigo, toda a dificuldade consistirá em despojar o Vaso carregado com tais pérolas ocultas, e como fazer negócio com elas, como manifestar este Assunto à vossa capacidade, com dar a vós a mente de Deus, naqueles termos em que Deus surge em vós.

(...) podeis ajuizar que Luz e Escuridão são para Deus semelhantes. De sorte que ao entendimento das Criaturas só surgia escuridão, porém uma escuridão imaginada; pois diz o Texto, *Deus é luz, e nele não se acha escuridão*. Então vedes que o que quer que seja chamado de escuridão nas Escrituras nada é ao pé de Deus.

Clarkson responde àqueles que atribuem actos pecaminosos, tais como a Crucificação, ao Diabo, ou às «invenções perversas» dos homens:

Estando agora cercado pelo Regimento negro, cujo Comandante é o Diabo, e por toda a legião composta pelas imaginações de toda a Criação, não tenho maneira de escapar a este Acampamento e abismo sem fim senão rompendo com o Baluarte e o forte obstáculo levantado contra mim.

Então armado com a arma da Majestade, não duvido que Deus derrubará em mim aqueles fortes obstáculos e fantasias, e tudo aquilo que se exaltar contra o Poder do altíssimo (...).

(...) Preciso de contar-vos (...) que pertencendo todos os Poderes a Deus seja qual for a natureza deles, são produzidos por esse Poder, o poder de Deus: então todos aqueles actos que emanam do Poder são tão puros quanto o Poder em si, e sendo este Poder tão Puro quanto Deus.

Pois seja qual for o acto, vindo de onde vem, não é impuro em Deus, ou pecaminoso com ou perante Deus (...).

Tal como disse e repito, tais actos, ou quaisquer outros, por mais pecaminosos que sejam considerados ou imaginados, não o são em Deus, nem a partir de Deus, mais ainda, tal como já disse, todos os actos que são praticados provêm de Deus, e até são tão puros quanto Deus.

(...) o pecado obtém a sua concepção apenas na imaginação: por consequência, tanto quanto o acto era em Deus, ou claramente produzido por Deus, era tão santo quanto Deus: mas desde que ele surge em ti, ou que haja dele discernimento em ti mesmo, quer se trate dum acto bom ou mau, então deves à semelhança de Adão comer da Árvore proibida, da Árvore do conhecimento do bem e do mal, então tens de comer tal fruto, que não está em Deus; pois diz o Texto, *Da boca do Altíssimo não procede o mal, mas o bem*: o bem mas não o mal, pois Deus é bom, e o bem é Deus: porque foi ele quem fez todas as coisas boas: mesmo aquelas que tu imaginas serem más ele fez boas: de modo que ao julgar emanado de Deus o que não está em Deus resulta em que todas as suas Criaturas muito abusam dele, fazendo de Deus o autor do que nele não se encontra para compreender o Pecado. Mas, ainda a propósito, tu ouviste dizer que todos os actos que são praticados têm o seu ser e origem em Deus, e são mesmo executados por Deus, sendo evidente que aí se incluem aqueles actos por ti chamados Praguejar, Embriaguez, Adulterio, Roubo, etc. Tais actos simplesmente como actos foram produzidos pelo Poder de Deus, até mesmo tornados mais perfeitos pela Sabedoria de Deus.

Disse eu que um Praguejador, um Ébrio, um Adulterador, um Ladrão tiveram o poder e o saber de Deus para efectivamente Praguejar, Beber Prostituir-se e Roubar? (...) Ora bem, amigos, embora a aparência que Deus toma em mim possa ser terrível para vós, tal como pareceu a Moisés na montanha, não obstante, tal como vejo e ouço, quando a mim não me assusto nem um pouco, mas regozijo por ter esta oportunidade de o declarar a vós, seja como for que por vossa parte o recebam.

(...) tal como já antes declarei e agora repito, esse minúsculo Pecado não passa dum nome sem substância, não possuindo ser em Deus, nem tão-pouco na Criatura, mas somente tendo lugar na imaginação; por isso foi dito que *as imaginações do teu coração são constantemente más*. Não se trata do corpo, nem da vida em si, mas da imaginação somente, e isto não apenas por uma vez, ou várias vezes, mas continuamente. Assim, o pecado não admitindo em si mesmo qualquer forma, é então uma forma criada pelo entendimento da Criatura. (...)

(...) Considerando seja o acto que for, mesmo o caso dos actos de Praguejar, Embriaguez, Adultério e Roubo; até mesmo estes são simplesmente, sinceramente, actos em nada distintos daqueles de Orar ou Dar Graças. Porque ficais admirados? e porque vos enfureceis? eles tão todos um em si mesmos; não há mais santidade ou mais pureza nuns que outros.

Mas ainda que a Criatura estime um certo acto como sendo Adultério e outro honestidade, e outro puro, e ainda outro impuro; ainda que aquele homem considere um acto como ímpio, seja ímpio para si: (tal como reza a História) nada há de ímpio em si mesmo, a não ser (...) o que em relação à sua própria pessoa alguém considere como ímpio: já foi dito e redito que para os puros, sim, para os puros todas as coisas são puras, mas que para os impuros todas as coisas são impuras. (...)

Não interessa o que dizem as Escrituras, os Santos ou as Igrejas, se não te condenares a ti mesmo não serás condenado; pois reza a História, *Peia tua própria boca*, não pela dos outros, *te julgarei*: consequentemente, lembra-te que se não te julgares a ti mesmo, deixa a vida ser o que ela quiser, ainda que não pratiques o que não podes, ainda que não te julgues a ti mesmo, não serás julgado; pois, *vim ao Mundo não para o julgar, mas para o salvar*. Mas se a censura e a difamação dos Santos e da Igreja te disserem alguma coisa, então prepara-te para dizeres contigo mesmo, sou culpado do que me acusam: pois verdadeiro é o ditado, *O Adão, a tua destruição é a de ti próprio*. (...)

(...) declarou o Senhor que aquelas abomináveis e imorais obras da escuridão (por ti assim apreendidas) serão destruídas e amaldiçoadas; mas como, ou onde é que elas hão-de ser amaldiçoadas? a resposta está nas sentenças do Texto, *Eu mudarei a escuridão em luz*: ho, isto era meramente em sentido figurado, não vês tu que o pecado não deve ser lançado fora mas sim metido dentro, e que aí ao cálice fica tingido da mesma cor do licor; assim como o Açafrão converte o leite na sua própria cor, assim a fonte de luz converte o pecado, o inferno e o diabo na sua natureza e luz próprias: *tornarei suaves os Caminhos ásperos*: estando agora danado e impellido em direcção ou seu único Centro, para ali residir eternamente no seio do seu único Pai: nisto, e apenas nisto, consiste a danação que tanto aterroriza a Criatura no seu entendimento obscuro (...)

Da ressurreição do corpo Clarkson diz:

(...) consistindo o corpo em carne e ossos, é feito do pó da terra, por conseguinte, quando o corpo é reduzido até ao seu centro, só depois disso (não até essa altura) está o corpo vivo, aperfeiçoado na sua felicidade; (...) esse lugar chamado céu, tornar-se-ia um inferno para o Corpo, pois após fazer na sepultura, ele é enterreado no céu, na sua glória e felicidade, onde ficará a apodrecer e a consumir-se na sua própria natureza para todo o sempre (...)

A essa luz declaro eu que os sentidos corruptos devem tornar-se incorruptíveis, que o teu entendimento mortal deve adaptar-se à imortalidade, que enquanto dantes tu estavas vivo para cinco e morto para um, agora estarás morto para cinco e vivo para um, para esse único que não se interessa por mais nada a não ser pela pureza, e onde quer que vá, e faça o que fizer, tudo é doce e amoroso; deixa andar, seja qual for o Título que te ponham, tu despertaste do rótulo para a acção, da acção para o poder, do poder para o nome, e esse nome único, puro e não profanável; pois agora tens olhos mais puros e não só para reparar numa iniquidade qualquer, então o Diabo é Deus, o Céu é o Inferno, o Pecado é a Santidade, a Danação é a Salvação, nisto e apenas nisto consiste a primeira Ressurreição.

Ainda não há morada, ainda não há habitação segura, estás ainda na fronteira do Egipto, não apenas com Moisés no Monte Hermon, só verbalmente, não dum modo prático, tão perto da segunda Ressurreição que corresponde à vida e ao poder que tu viste, pois enquanto não fores libertado daquilo em que foste levantado não poderás dizer *Morte onde está o teu aguilhão? Sepultura, onde está a tua vitória?*

Não fiques aí pasmado comigo, sem Acção, sem Nascimento, não há libertação poderosa, não interessam os Faladores, mas sim os Praticantes; não é só o teu Espírito, mas o teu Corpo que precisa de ser um Sacrifício vivo e aceitável; então, enquanto vigorar o tal Pecado, não estarás liberto do poder do pecado, mas exposto a todos os Rebates a tremer e recear pela censura do teu próprio corpo.

(...) Digo, enquanto a carne não se fizer Espírito, e o Espírito carne, não duas mas uma só coisa, tu estarás numa perfeita escravidão: pois sem lisonja, declaro que quem quer que aja consoante a carne, na carne e pela carne, tem cometido, está e estará a cometer Adultério; remontando-me a um período em que também eu, por minha

parte, agia dentro do pecado, digo que não conseguia levar a melhor sobre o pecado; de maneira que presentemente tudo o que praticar não será em função do Título, ou da Carne, mas de acordo com a Eternidade em mim; de modo que comigo todas as Criaturas não são senão uma só criatura, e esta é a minha forma, a Representativa de toda a Criação: de sorte que vejo o que posso, pratico o que desejo, tudo são coisas doces e amorosas. Considero, caros amigos, que sem acção não há vida; sem vida não há perfeição; e sem perfeição não pode haver realmente paz eterna e liberdade, em força, que correspondem a Majestade para sempre duradoura, que governa, conquista e impele todas as coisas para a frente, sem fim, para sempre.

(V) O mais célebre dos Ranters, Abiezer Coppe (1619-1672), nasceu e foi educado em Warwick. É interessante notarmos que este futuro adepto do Livre-Espírito foi na adolescência obsecado pela sua pecaminosidade. Vítima de ansiedade neurótica, mantinha um registo diário dos seus pecados. Jejuava muito, e impunha a si próprio vigílias e humilhações. Desse período diz ele: «Nas minhas orações à tardinha e à meia-noite (...) confessava (...) (com dor de alma, ais e gemidos, e até com lágrimas) os meus pecados. (...) As lágrimas eram a minha bebida: pó e cinzas o meu alimento. E de burel a minha roupa. Zelo, Devoção e severidade excessiva de vida e convivência, eram a minha vida». Ele «montou uma guarda implacável», para cuidar de cada palavra, acção e pensamento. Tinha uma tendência quase obsessiva para praguejar e amaldiçoar; mas com tais métodos foi capaz — declara ele — de evitar todo o praguejar durante vinte e sete anos.

Em 1636, Coppe entrou em Oxford na condição de «estudante pobre» — primeiro ao serviço em All Souls e pouco depois como bolseiro do Merton College. Diz-se — não sabemos ao certo — que naqueles tempos a sua moral era menos estrita e que teria frequentemente «convivido com uma Amante no seu Apartamento». O desencadear da Guerra Civil veio interromper a sua carreira em Oxford e deixou a Universidade sem obter nenhum diploma. Tal como Laurence Clarkson, foi durante algum tempo presbiteriano e mais tarde tornou-se pastor anabaptista. Nessa qualidade foi muito activo em Oxfordshire, Warwickshire e numa parte de Worcestershire, «influenciando», diz-se, umas 7000 pessoas, e trabalhando como pregador numa guarnição militar. Por causa destas actividades foi, por volta de 1646, encarcerado em Coventry.

Outros infortúnios acometeram Coppe, talvez por causa da crescente excentricidade da sua vida religiosa. Ele diz que os seus pais o rejeitaram, que a sua esposa o abandonou com aversão, que a sua reputação estava arruinada, e que a sua casa se tinha incendiado. Estes acontecimentos prepararam por sua vez o caminho para a sua conversão ao Rantismo, que ocorreu em 1642. Coppe adoptou o usual panteísmo neoplatónico do Livre-Espírito, defendendo que Deus «está no Céu, na Terra, no Mar, no Inferno (...) preenche todas as coisas, todos os lugares (...) é Tudo em Tudo», e que «todas as coisas retornam à sua Origem». Parece também que adoptou características adâmicas. «Era comum para ele», diz Wood em *Athenae Oxonienses*, «pregar completamente nu muitas blasfémias e Vilanias inauditas durante o Dia, e pela Noite, igualmente nu, ficar a beber acompanhado por uma Criada que já fora sua ouvinte». Sem dúvida que foi por esta conduta que passou catorze semanas preso em Warwick. Mais tarde — a julgar pelas referências que dá Clarkson — parece que chegou a pertencer ao grupo de Ranters em torno de Giles Calvert que se autodenominava «My One Flesh». Coppe era

frequentemente apontado juntamente com Clarkson como dirigente dos orgiásticos Ranter; e parece que, ocasionalmente, actuando como missionário para o Ranterismo, empregou argumentos provenientes do *Single Eye* de Clarkson.

Coppe foi o chefe daqueles Ranter bebedores e fumadores que apareceram na prisão de George Fox em Charing Cross. Parece realmente que ele foi muito viciado no álcool. Mas sobretudo, logo que se tornou Ranter, deu largas à sua desde há muito reprimida tendência para amaldiçoar e praguejar. Richard Baxter indaga-se com horror como foi que, discípulos daquele homem, «homens e mulheres professando um zeloso temor por Deus, haveriam (...) de afirmar a sua Religião na boémia, zaragata, bebedeira, prostituição, praguejar com total descaramento, pelas Chagas e pelo Sangue de Deus, e no mais tremendo amaldiçoar que já se ouviu». Ouvimos dizer de Coppe ficar a amaldiçoar durante uma hora sem parar no púlpito duma igreja de Londres, e a praguejar contra a dona duma taberna de maneira tão temível «que ela ficou abalada e a tremer durante umas horas». Discípulos dele foram encarcerados em Stratford por praguejarem.

Foi como Ranter que Coppe produziu em 1649 os seus únicos escritos notáveis: *Some Sweet Sips of some Spirituall Wine, A Fiery Flying Roll* («Alguns tragos de Vinho Espiritual, Um Grito Ardente e Planante») e (impresso e lançado juntamente com este) *A Second Fiery Flying Roulle* («Um Segundo Grito Ardente e Planante»). Os dois *Rolls* resultaram na sua detenção em Janeiro de 1650. Foi encarcerado em Coventry (pela segunda vez) e depois em Newgate. O Parlamento decretou que os *Rolls*, por conterem «muitas Blasfémias horribéis e opiniões danáveis e detestáveis», fossem confiscados pelos presidentes das câmaras, pelos chefes de polícia e juizes de paz através de toda a Comunidade, e queimados pelo carrasco público; e que tais cópias fossem publicamente queimadas em Westminster, no Exchange e em Southwark. A Acta de 9 de Agosto de 1650 contra «as opiniões ateias, blasfemas e execráveis» (já citada) foi muito motivada pelos trabalhos de Coppe. Por fim, a comissão do Parlamento que em Setembro de 1650 examinou Clarkson, acabou pouco tempo depois por examinar Coppe. Durante o interrogatório, o prisioneiro simulou loucura, «atirando com cascas de nozes e outras coisas pela sala» e falando sozinho.

Em Newgate, Coppe recebeu muitas visitas, e através de «argumentos insinuantes» não foram poucos os que ele converteu ao Ranterismo. Por fim, contudo, a tensão do cativo começou a produzir efeito. No início de 1651 fez sair da prisão uma *Remonstrance of the sincere and zealous Protestation of Abiezer Coppe, against the Blasphemous and Execrable Opinions recited in the Act of Aug. 10 1650* («Exposição do Protesto sincero e zeloso de Abiezer Coppe, contra as Blasfémias e Execráveis Opiniões registadas na Acta de 10 de Agosto de 1650») (6 pp.). Isto foi seguido, cinco meses depois, por uma abjuração completa, *Copps Return to the wayes of Truth (...) and the Wings of the Fiery flying Roll clipt, & C.* («Copps volta aos caminhos da verdade (...) e as Asas do Cristo Ardente e Planante cortadas, & etc.») (28 pp.). Aqui Coppe atribui o seu encarceramento a «algumas acções e atitudes estranhas (...) a algumas expressões e palavras sem precedente, difíceis, obscuras, duras, estranhas e severas» da sua parte. Acerca do seu «ranterizar», diz:

O terrível e notável dia em que o Senhor me tomou de surpresa como um ladrão que vem pela noite. (...) E a taça da mão direita do Senhor foi posta na minha mão. E foi enchida até cima com vinho intoxicante, e eu bebi-o todo, até mesmo as borras. Após o que estando muito bêbado, pus-me a falar de modo estranho, e fiz coisas sem saber. Isso para divertimento de alguns. E para desgosto de outros. Ainda para a profunda tristeza de outros. E enquanto essa taça não se afastou de mim, não pude saber do que falava ou o que fazia.

Agora que «voitou ao seu Juízo», ele implorava que as «Asas do Grito Ardente e Planante sejam cortadas (...) e devolvidas de cabeça ao seu lugar, o Lago de fogo e enxofre, o grande Abismo donde vieram». Como resultado desta petição ao Parlamento e ao Conselho de Estado Coppe foi libertado, após ano e meio na prisão. Em Setembro pregou em Burford o sermão de abjuração que suscitou os comentários desconfiados de John Tickle (já citados). A partir de então a vida de Coppe decorreu sem aventuras. Depois da Restauração praticou medicina em Barnes, sob o nome de Dr. Higham, até à sua morte.

Baxter, que tinha falado pessoalmente com Coppe, tinha a certeza de que ele não era louco; e os escritos de Coppe dão mais a impressão de excentricidade do que de qualquer condição verdadeiramente psicótica. Sempre profundamente individuais, por vezes algo incoerentes, os escritos possuem uma vitalidade verbal inegável. Para uma compreensão do Livre-Espírito, são do maior valor. Mais claramente que qualquer outra fonte, estes opúsculos mostram como o comportamento extravagante e anárquico dos adeptos do Livre-Espírito fluía e era alimentado pelas suas experiências quase místicas e extáticas. Lançam também muita luz sobre a «doutrina social» do Livre-Espírito. Vemos Coppe afirmar que todas as coisas pertencem, ou devem pertencer, somente ao Senhor, e condena em absoluto a instituição da propriedade privada. O impulso para a pobreza apostólica e para a auto-humilhação pública, normalmente considerados como caracteristicamente medievais, vemos-os funcionar em pleno na Inglaterra do século XVII. Vemos por esses escritos quão facilmente a rejeição da propriedade privada pode fundir-se com um ódio aos ricos, e assim — tal como no Continente em séculos anteriores — dar origem a um radicalismo social intransigente.

O trabalho mais significativo de Coppe é sem dúvida aquele que o levou a sofrer prisão: *A Fiery Flying Roll: A Word from the Lord to all the Great Ones of the Earth, whom this may concerne: Being the last WARNING PIECE at the dreadful day of JUDGEMENT. For now the Lord is come to 1) Informe 2) Advise and warne 3) Charge 4) Judge and sentence the Great Ones. As also most compassionately informing, and most lovingly and pathetically advising and warning London. With a terrible Word, and fathall Blow from the Lord, upon the Gathered CHURCHES. And all by his Most Excellent MAJESTY, dwelling in, and shining through AUXILIUM PATRIS, alias, Coppe. With another FLYING ROOL ensuing (to all the Inhabitants of the Earth). Imprinted at London, in the beginning of that notable day, wherein the secrets of all hearts are laid open; and wherein the worst and foulest of villanies, are discovered under the best and fairest outsides.* («Um Grito Ardente e Planante: Uma Palavra do Senhor aos Maiores da Terra, a quem isto diga respeito: Sendo a última PORÇÃO DE AVISO para o temível dia do JULGAMENTO. Pois chegou agora o Senhor para 1) Informar 2) Prevenir e avisar 3) Acusar 4) Julgar e sentenciar os Maiores. Assim como do modo mais compassivo informar,

e da maneira mais amorosa e patética preveniu e avisar Londres. Com uma Palavra terrível e com um Golpe fatal da parte do Senhor, contra as IGREJAS Reunidas. E tudo isto através da sua Mais Excelente MAJESTADE, residindo e brilhando através de AUXILIUM PATRIS, pseudônimo de Coppe. Adicionado dum outro GRITO VOADOR subsequente (para todos os Habitantes da Terra). Impresso em Londres, no começo deste dia notável, em que os segredos de todos os corações são deixados a descoberto; e no qual as piores e mais baixas vilanias são desveladas, sob os melhores e mais bem parecidos aspectos exteriores», 1649 (15 pp. e 22 pp.).

O Prefácio

Uma incursão na Terra Prometida, a nova *Hierusalem*, e uma porta para o seguinte Discurso, merecedor duma consideração seria.

Meu Caro Único.

Todos ou Nenhum.

Cada um sob o Sol.

De mim próprio.

A minha muitíssima Excelente Majestade (em mim) transformou estranha e prolixamente esta forma.

Olhai que pela minha própria Onnipotência (em mim) fui de repente alterado, num abrir e fechar de olhos, ao som da Trombeta.

E chegou agora o Senhor descido dos Céus, com um grito, com a voz do Arcanjo, e com a Trombeta de Deus.

E o mar, a terra e todas as coisas estão agora a desistir da sua morte. Todas as coisas que alguma vez existiram, são, ou tornar-se-ão visíveis (...) são a Sepultura em que o Rei de Glória (a eterna e invisível Onnipotência) permaneceu como se estivesse morto e enterrado.

Mas olhai, olhai que ele agora aparece com uma testemunha para salvar São com vingança, ou para confundir e afligir todas as coisas para seu proveito; o qual está através do seu Anjo poderoso a proclamar (em alta voz) Que o Pecado e a Transgressão acabaram e terminaram de vez; e que foi introduzida a rectidão para sempre duradoura; e o Evangelho para sempre duradouro a ser pregado; e cujo Evangelho para sempre duradouro é introduzido com abalos de terra dos mais terríveis, e tempestades no céu, seguidos de sinais e maravilhas.

E agradeu a minha muitíssimo Excelente Majestade (que é amor universal, e cujo serviço é perfeita liberdade) ter-se tornado esta forma (o Escritor deste Grito) em sinal e maravilha que pequenos não são em pleno *Israel* carnal, tal como podereis em parte verificar no Discurso que se segue.

E agora (meus caros!) cada um sob o Sol, eu apenas aponto para os portões através dos quais fui conduzido a essa nova Cidade, nova *Hierusalem*, e aos Espíritos de homens justos, tornados perfeitos, e a Deus o Juiz de todos.

Primeiro, todas as minhas forças, todas as minhas energias foram completamente arrasadas, a casa onde vivia incendiada; os meus pais abandonaram-me, a minha esposa rejeitou-me, o meu velho nome decaiu, pereceu; e fui completamente afectado, consumido, danado, calcado e afogado no nada, nas entranhas da morta Eternidade (o ventre de minha mãe) para fora do qual eu saí nu, e para onde novamente voltei nu. E ficando por ali um pouco, envolvido em silêncio, finalmente (estando o corpo ou a forma exterior desperta nesses momentos) com o meu ouvido exterior (para minha percepção) um trovão aterrador, seguido de outro. E sobre o segundo trovão, que era excessivamente terrível, vi um grande corpo de luz, semelhante à luz do Sol, e vermelho como fogo, com a forma dum tambor (assim era) perante o que muito trémulo e extasiado na carne, e com alegria indescritível no espírito, bati palmas e exclamei *Amen, Halelujah, Halelujah, Amen*. E assim fiquei a tremer, a suar e a exalar vapor (durante meia hora), finalmente gritei com uma voz forte (interiormente), Senhor que vais fazer comigo; a minha mui excelente majestade e eterna glória (em mim) respondeu e disse, não temas, eu levar-te-ei para o meu Reino

perpétuo. Mas terás de (primeiro) beber uma taça amarga, com o que (ficando tomado) dum gozo excepcional) fui atirado para o ventre do inferno (e extraíam vocês o que puderem destes termos, pois o assunto está para além de qualquer expressão) eu estava entre os Demónios no inferno, estando eles com os seus semblantes mais hediondos.

E sob todo este terror e fascínio, havia uma pequena centelha de glória transcendente, resplendente e indescritível, que sobrevivia e se sustentava a si mesma, triunfando, exultando e enaltecendo-se a si mesma por cima de todos os Mafarricos. E na confusão do autêntico negrume das trevas (tereis de aceitar estes termos, pois está infinitamente para além de qualquer expressão). Após isto a vida foi retirada do corpo (durante uma estação) e foi assim à semelhança de um homem que tivesse um acesso de palidez, que fosse varrido de um golpe, ou com um quadro arrancado duma parede, etc., e um instante depois o respirar e a vida estavam de volta novamente àquela forma; depois perante o que vi vários raios de luz (na noite) que surgiram à minha visão exterior; e vi imediatamente três corações (...) dum brilho excessivo; e imediatamente vi também um bando de corações, preenchendo cada canto da sala em que eu estava. E penso que havia variedade e diferenças, como se eles fossem corações variados, e ainda muito estranha e indescritivelmente complicados ou colocados em unidade. Percebi claramente distinções, variedade, diversidade, tal como vi claramente todos pululando em unidade. E desde então tem sido muitas vezes a minha canção, dentro e fora, unidade, universalidade, Majestade Eterna, etc. E nesta visão, uma muito forte e gloriosa voz pronunciou estas palavras, *Os espíritos de homens justos tornados perfeitos*, os espíritos, etc., com quem estive como que em comunicação clara, completa e absoluta, e duma maneira ainda mais familiar que a mantida exteriormente com os meus mais caros amigos, e com as mais estreitas relações. As visões e revelações de Deus; e a mão possante da onnipotência eterna e invisível, foram estendidas sobre mim, por dentro de mim, durante quatro noites e dias, sem interrupção.

Faltaria o tempo se me pusesse a contar-vos tudo, mas não é intenção da boa vontade, nem o deleite da minha excelentíssima Majestade em mim, declarar mais do que vou fazer: que entre aquelas várias vozes que foram interiormente proferidas, haviam umas que diziam *Sangue, sangue, Onde, onde? Sobre o coração hipócrita e santo, etc.* E outra dizia *Vingança, vingança, vingança, Pragas, pragas, sobre os habitantes da terra; Fogo, fogo, fogo, Espada, espada, etc., sobre todos aqueles que não se curvam perante a Majestade eterna, perante o amor universal; Hei-de recuperar, hei-de recuperar, a minha lei, o meu linho, o meu dinheiro. Declara, declara tu mesmo que não receias os rostos de ninguém; Eu sou (em ti) uma provisão de Rochas, etc.*

Vai até Londres, até Londres, essa grande Cidade, escreve, escreve, escreve. E olhai que eu escrevo, e vêde que foi estendida até mim a mão, e um livro de gritos apareceu, ao qual deu esta mão carnal asas antes do tempo. Depois do que foi arrancado das minhas mãos, e o Grito metido à força na minha boca; engoli-o e enchi as minhas entranhas com ele, (Eze. 2: 8 e 3: 1, 2, 3) onde se fazia sentir tão amargo como madeira podre; e ali ficou a assar e a queimar no meu estômago, até que eu o trouxesse para fora nesta forma.

E agora envio pelos ares para ti, com todo o meu coração, e para todos,

PER AUXILIUM PATRIS

Do primeiro Grito Ardente e Planante, Capítulo I.

Assim disse o Senhor, *Informo-te que eu derrubo, derrubo, derrubo*. E assim como os Bispos, *Charles* e os Lordes, já foram derrubados, assim a tua vez chegará (ainda que sobrevivas aos maiores), seja qual for o Nome ou Título com que alguma vez foste distinguido ou dignificado, e que se opõe a mim, o Eterno Deus, que é AMOR UNIVERSAL, e cujo serviço constitui liberdade perfeita, e puro Libertinismo (...)

E agora assim disse o Senhor:

Embora tu pouco possas tolerar a palavra NIVELAMENTO, tal como acontecia com o recentemente assassinado ou falecido *Charles* (o teu precursor, aquele que se foi antes de ti) e que enquanto vivo se ouviu dar nome de Diabo, ao ouvir falar dos Niveladores (Homens-Niveladores) que não são senão sombras das mais terríveis, grandiosas e gloriosas coisas que estão para vir.

Olhai, olhai, olhai, que eu sou o Deus eterno, o Senhor dos Exércitos, sou esse poderoso Nivelador, estou a vir (mesmo até às portas) para Nivelar com boa severidade, para Nivelar com um certo propósito, para Nivelar os Montes com os Vales, e para deitar as Montanhas abaixo.

Altas montanhas! imponentes Cedros! chegou a altura certa para vós entrardes para as Rochas, e esconder-vos na areia com receio do Senhor, e por causa da glória de sua Majestade. Pois os olhares soberbos do homem serão humilhados, e a altivez do homem será curvada, e o Senhor SOZINHO será exaltado nesse dia (...).

Montes! Montanhas! Cedros! Homens poderosos! A vossa respiração surge nas vossas narinas.

Aqueles que admiraram, adoraram, idolatraram, magnificaram, te elevaram, lutaram por ti, conquistaram bens e bom nome; para ti vão acabar limbo e vida.

Não vos daréis (absolutamente) conta (nem um entre vós) até mesmo dos robustos Carvalhos que não se vergam perante a Majestade eterna: Amor Universal, cujo serviço é liberdade perfeita, e que depós os poderosos lembra-te, lembra-te do teu precursor e que está a derrubar os poderosos dos seus lugares; e a exaltá-los num baixo grau (...).

E o Primeiro nivelamento está abaixo das Montanhas e está a nivelar os Montes no homem.

Mas isto não é tudo.

Pois olha que eu cheguei (diz o Senhor) com vingança, para nivelar as vossas Honras, Riquezas, e para manchar o orgulho de toda a vossa glória, e para trazer desprezo a todos os Honrosos (tanto pessoas como coisas) em redor da terra, Isa. 23: 9.

Pois esta Honra, Nobreza, Fineza, Propriedade, Superfluidade, etc. têm (sem qualquer contradição) sido o Pai do orgulho infernal e horrível, arrogância, altivez, soberba, assassinato, malícia e todos os modos de perversão e impiedade; até mesmo a causa de todo o sangue que já correu, desde o sangue do justo Abel, até ao sangue dos últimos Niveladores que foram condenados à morte. E agora (tão certo quanto eu viver, diz o Senhor) venho para fazer inquirição por causa de sangue; por causa de assassinatos e de orgulho, etc.

Vejo a raiz de tudo isso. Deteve-se o Machado perante a raiz da Árvore (por ordem do Eterno Deus, Eu próprio, diz o Senhor) vou decepá-la. E tão certo quanto eu viver, pragujearei contra a tua Honra, Pompa, Grandiosidade, Superfluidade, e reduzirei tudo isso a termos de paridade, igualdade e comunidade; que o pescoço do horrendo orgulho, assassinato, malícia e tirania, etc. seja degolado com um só golpe. E que eu próprio, o Eterno Deus, que sou Amor Universal, possa encher a Terra com amor universal, paz universal, e perfeita liberdade; as quais nunca podem ser atingidas pela espada ou pela força humana (...).

Capítulo II:

Assim disse o Senhor: Sejam Sábios a partir de agora oh Governantes, etc. Aprendam, etc. Beijem o Sol, etc. Sim, beijem até mesmo os Pedintes, os Prisioneiros, aqueçam-nos, dêem-lhes de comer, vistam-nos, dêem-lhes dinheiro, libertem-nos, soltem-nos, levem-nos para vossas casas, não os sirvam como se fossem deuses, sem porta, etc.

Adoptem-nos, eles são carne da vossa carne, os vossos próprios irmãos, as vossas próprias irmãs, sendo cada um destes tão bom (e caso entrassem em competição convosco) mesmo melhores, alguns graus mais que vocês mesmos.

Mais uma vez, declaro, adoptem-nos; eles são vós próprios vós e eles sejam um só, senão vão gemer para o inferno; gemam pelas misérias que estão a vir sobre vós, gemam.

A real sombra do nivelamento, a espada-nivelante, o homem-nivelador causou-te medo (e quem, semelhante a vós, pode culpar-vos de ele abalar o vosso Reino?) mas agora a substancialidade do nivelamento está a afirmar-se.

O Eterno Deus, o poderoso Nivelador está a chegar, já chegou mesmo, está à porta; e que ides fazer nesse dia (...).

Os meus ouvidos estão completamente saturados com os gritos dos pobres prisioneiros, os gritos de Newgate e Ludgate (ultimamente) têm andado longe dos meus ouvidos. Mas aqueles gritos lúgubres, Pão, pão, pão, por amor de Deus, trespassam os meus ouvidos, não posso aguentar mais.

Por isso aparece depressa a todos os prisioneiros no Reino.

Inclina-te para esses pobres, sórdidos, piohosos, miseráveis esfarrapados, diz a eles, aos teus humildes servidores, Senhores (sem quaisquer reservas) deixamos que partam em liberdade, etc.

Fazei isto ou (tão certo quanto eu viver, diz o Senhor) os vossos olhos serão arrancados, e vocês levados cativos para uma Terra estranha. (...) Abandonem os laços da perversidade, desfaçam-se da carga pesada, deixem os oprimidos partir em liberdade, e quebrar todos os jugos. Entrega o teu pão aos esfomeados, e traz os pobres que estão afastados (tanto de casas como de Sinagogas) para a tua casa. Cobre os nus: não te escondas da tua própria carne, dum coxo, dum vagabundo, dum pedinte, eles são a tua própria carne. Dum Freqüentador de Bordéis, dum ladrão, eles são da tua própria carne, e o seu roubo e a sua prostituição também são carne da tua carne, da tua própria carne. Tu deves praticar dez vezes mais os actos que eles praticaram. Lembra-te, não desvies os teus olhos do que pertence à tua PRÓPRIA CARNE.

Entrega-te, entrega-te à tua acção da meia-noite.

Deixa que a Letra B (*) faça marcas sozinha.

Não sejas mais tão horrível, infernal, descarado e arrogantemente perverso para julgares o que é pecado e o que não é, o que é maldade e o que não é, o que é blasfémia e o que não é.

Pois tu e os teus reverendos Divinos, assim chamados (que divinizam para cobrarem Dízimas, salários, e dinheiro, e que servem o Senhor Jesus Cristo só por causa das suas próprias panças), são ignorantes duma certa coisa.

A saber, que o pecado e a transgressão acabaram, são uma mera adivinha, a qual eles com o seu saber humano nunca puderam decifrar.

Nem podem eles perceber que pura honra está envolvida no Régio Mote, *Honi Soit qui Mal y Pense*. O mal para aquele que pensa o mal.

Alguns há (cientes da limpeza completa de todas as coisas) que são Nobres Cavaleiros da Ordem da Jarreteira. Desde que eles não consigam distinguir a maldade, não pratiquem o mal, não conheçam o mal.

TUDO é Religião por eles falada, e honra por eles exercida.

Mas todos vós que comeis da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, e que não têm Arrancado o vosso olho Mau, vós que chamaís Bem ao Mal e Mal ao Bem; Luz às Trevas, e Trevas à Luz; Verdade à Blasfémia e Blasfémia à Verdade.

E presentemente pertenceis ao vosso Pai o Diabo, e ao vosso irmão o Fariseu, que ainda diz de Cristo (agora vivo) que é verdade que tivesse um Demónio.

Tomai cuidado, tomai cuidado, tomai cuidado.

Sodomitas cegos de imoralidade chamados de homens-Anjos, que não conseguem ver para além das formas dos homens.

Há (agora) Anjos a descer do Céu, revestidos de forma humana, que estão carregados com a vingança do Senhor; e estão para derramar as pragas de Deus sobre a Terra, e para atormentar os seus Habitantes.

Com alguns destes Anjos travei eu conhecimento.

E olhei para eles como se fossem Demónios, tomando-os por Demónios encarnados, e pus-me a correr dum lado para o outro, para me esconder deles e esquivar-me à sua companhia; e fiquei muito envergonhado quando fui visto com eles.

Mas por causa do meu trabalho fui afligido e atormentado, para além de toda expressão. De maneira que me foi fácil contemplar um desses Anjos a derramar as pragas de Deus, e a amaldiçoar, e a ensinar outros a amaldiçoar do modo mais acutilante.

Preferi ouvir um Anjo (em homem) poderoso a rogar uma Praga destemida; e ver o espírito de Neenias (numa qualquer foram de homem, ou mulher) a correr atrás dum Judeu imundo (um pretenso Santo) e a cortar-lhe o cabelo como um louco, amaldiçoando e fazendo outros porem-se a praguejar, e depois ouvir um zeloso Presbiteriano, independente ou especulador espiritual, orar, pregar, ou exercer.

Bem! Para os puros todas as coisas são puras. Deus teve um tão claro praguejar em alguns, que o que tem a ver com o praguejar e amaldiçoar da parte de alguns, é bem mais glorioso que os correspondentes orar e pregar que tocam a outros.

E àquilo que Deus já limpou, não chames tu de sujo.

E se Pedro provou ser um grande transgressor da Lei, por fazer o que era tão odiável quanto matar um homem; se ele literalmente (embora relutante a princípio) comeu aquilo que era trivial e sujo, etc. (estou só a dar uma sugestão) não o culpem,

(*) De «Blasfemador».

muito menos levantem um dedo contra ele, ou levantem um Decreto infernal — contra ele, menos importante é que contra ti sejam rogadas pragas, e sejas danado também, por causa da tua Religião cega e zelosa, e pela tua santidade carnal, que actualmente empesta os ares, embora originalmente tivesse um bom sabor.

Mas oh tu santo, zeloso, devoto, justo, pio (seja quem for, que vês o mal, ou que qualquer coisa não está limpa; pragueja, se a isso te atreveres, e então (tenho fé nisso) atirar-te-ei ao Inferno por causa disso (diz o Senhor) e rirei com a tua destruição.

Enquanto os Anjos (sob forma de homens) hão-de praguejar, Coração, Sangue, Chagas, juntamente com o Eterno Deus, etc., em profunda pareza, e em alta Honra, e Majestade.

Do segundo Grito Ardente e Planante, Capítulo II:

(Assim disse o Senhor.)

Digo (uma vez mais) entrega, entrega o meu dinheiro que tu tens (...) aos pobres aleijados, aos leprosos, até aos vadios, ladrões, prostitutas e carteiristas, que são carne da tua carne, e qualquer destes me surge tão bom como tu próprio aos meus olhos, que estão prontos para morrer de fome naquelas pragas de Prisões, e nas morras sórdidas, senão eu mesmo, diz o Senhor, atormentar-te-ei dia e noite, por fora e por dentro, ou das duas maneiras, o meu dedo mindinho será em breve pesado para ti, especialmente a ti que és santo, justo, Usurpador religioso, depois as minhas costas estavam no Faraó e nos Egípcios em tempos idos; hás-de chorar e gemer pelas misérias que repentinamente vão cair sobre ti; pois as tuas riquezas estão corrompidas, etc. e na medida em que elas são impróprias, apropriada será a praga de Deus sobre elas.

A praga de Deus está nas vossas bolsas, celeiros, casas, cavalos, e a peste dará cabo dos vossos porcos (Oh vós obesos suínos da terra) que dentro em pouco hão-de ir para a faca, e ser pendurados no telhado, excepto — destruição, mildio, gafanhotos, lagartas, até mesmo incendiar as vossas casas e bens, levar o vosso cereal e os vossos frutos, as traças levarem as vossas roupas, e a epidemia os vossos carneiros, não vistes vós a minha mão estendida, no ano que passou?

Não, não vistes.

A minha mão continua estendida.

O teu ouro e prata, embora não consigas ver, estão corroídos, a ferrugem deles é testemunha contra vocês, e repentinamente, e porque é o dia tremendo do Juízo, diz o Senhor, eu mesmo hei-de devorar a vossa carne como se ela fosse fogo, Tiago, 5: 1 a 7.

A ferrugem da vossa prata, digo eu, há-de devorar a vossa carne como se fosse fogo (...)

(...) deixem, deixem, deixem, desistam das vossas casas, cavalos, bens, ouros, Terras, desistam disso, não contabilizem nada como se fosse vosso, tenham TODAS AS COISAS em comum, senão a praga de Deus corromperá e consumirá tudo o que tendes.

Por Deus, por mim próprio, diz o Senhor, isto é verdade.

Vamos! dêem tudo aos pobres e sigam-me, tereis tesouros no céu.

Capítulo III:

Uma estranha história, por sinal muito verdadeira; sob a qual está escondido aquele Leão, cujo rugir fará todos os bichos dos campos tremere, e todos os Reinos da terra terem abalos sísmicos (...)

Siga-me quem, no último dia do Senhor em 30 de Setembro de 1649, o encontrou em campo aberto, um homem estranhamente deformado, vestido com panos remendados: o qual olhando desejoso para mim, tiveram os meus olhos pena dele; e o meu coração, ou o dia do Senhor, que ardia como um forno dentro de mim, conduziu a minha língua em chamas a falar para ele, tal como se segue.

Como vai isso amigo, tu és pobre?

Ele respondeu, sim Mestre, muito pobre.

Perante o que as minhas entranhas estremeçeram lá dentro, e tremendo caiu sobre a arca corroida por vermes (o meu corpo, quero dizer) que eu não podia segurar-me.

E o meu grande amor dentro de mim, (que é o Deus grande dentro desta arca, ou corpo) estava a arder forte na direcção dele; e fez com que o fecho da arca ficasse a testemunhar a boca do corpo a abrir-se novamente: Assim.

És pobre?

Sim, muito pobre, disse ele.

Perante o que a estranha mulher que encantava com os seus lábios, e era subtil de coração, disse comigo.

É um pobre miserável, dá-lhe dois pence.

Mas a minha EXCELENCIA e MAJESTADE (em mim) desprezou as suas palavras, confundiu a sua linguagem; e afastou-se da presença dele.

Mas imediatamente a MERETRIZ ESPECIALMENTE FAVORECIDA (que eu levava não em cima do meu cavalo mas atrás de mim) voltou-se contra mim e disse:

«É um pobre miserável, dá-lhe 6 pence que isso é suficiente para um Fidalgo ou Cavaleiro darem a um pobre tipo.

«Além do mais (disse a santa Prostituta Scriptura) ele é pior que um Infiel que não cuida da própria Família.

«O autêntico amor começa no lar, etc.

«Tu e a tua Família estão alimentados, tão estranhamente quanto os jovens corvos, embora tu tenhas sido um constante Pregador, e ainda que tu abominas tanto a dízima como o salário; e não saibas tu de antemão quem te vai dar o valor dum penny.

«Está atento às melhores oportunidades.»

E foi assim que ela encantou com os seus lábios, e as suas palavras se tornaram mais fluentes do que óleo; e estando os seus lábios a pingar como um favo de mel, fui impellido a levar a minha mão ao bolso; e pegando num shilling, disse então ao pobre miserável, dá-me seis pence, aqui tens um shilling.

Não posso, respondeu, nem um penny tenho.

Em vista disto eu disse, estava disposto a dar-te alguma coisa, caso tivesses troco.

Perante o que, com muita relutância, com muito amor, e com muita admiração (da parte da boa guarda) afastei-me a cavalo. Mas passado um bocadinho estava de volta (a conselho da minha Demilance) (*) desejando pedir-lhe por seis pence os quais deixaria na próxima Vila numa certa casa que eu pensava que ele havia de saber (parecida com Safira) não dando a conhecer.

Mas (me julgue Deus) eu, assim: como ela, caímos mortos.

E olhai que a praga de Deus caiu ao meu bolso, e a ferrugem da minha prata surgiu contra mim em acusação, e consumiu a minha carne como se fosse fogo: de maneira que o meu dinheiro pereceu comigo.

Sendo eu lançado no lago de fogo e enxofre.

E todo o dinheiro que trazia comigo era um penny (embora pensasse ter algum de reserva instigado pela minha antiga Patroa, tendo percorrido cerca de 8 milhas, sem ter comido um só naco de pão naquele dia, e só tivesse bebido um pequeno gole; e tinha umas 8 ou 9 milhas mais para cavalgar, aqui cheguei ao fim da minha jornada: o meu cavalo aleijado, os caminhos sujos, a chuva sempre a cair e eu sem saber qual seria para mim a próxima ocasião extraordinária de arranjar dinheiro). Até (digo) a ferrugem da minha prata se ergueu em acusação contra mim, e queimou a minha carne como fogo: e o capítulo 5 de Tiago ribombava nas minhas orelhas, que eu até estava disposto a lançar tudo o que tinha às mãos dele, cujo rosto estava mais transformado que qualquer outro que eu já vi.

Esta história é verdadeira, e mais verdadeira ainda na História.

Também é verdadeira no mistério.

E há profundos mistérios nela ocultos, pois ela é uma sombra de várias e gloriosas coisas (embora estranhas) boas que estão para vir.

Ora bem! voltando ao assunto — depois de ter atirado o meu dinheiro ferrugento e corroido para as mãos do pobre miserável, afastei-me dele, estando eu inundado com um frémito, alegria e espanto, sentindo as fagulhas duma grande glória a saltarem daquelas cinzas.

Depois disto, fui levado (por aquele poder divino que reside nesta Caixa, ou arca) a voltar a cabeça do meu cavalo — para onde deparei com aquele pobre e deformado miserável, que olhou desejoso na minha direcção: e chegando perante ele, fui levado a tirar o meu chapéu e inclinar-me para ele sete vezes, e fui (nesta estranha postura) invadido com frémito e espanto, também com algumas fagulhas de glória a levantarem-se por baixo disto; tal como ainda sob estas cinzas eu cavalguei mais uma vez de volta ao pobre miserável, dizendo, eu fiz isto porque sou um Rei, mas não precisas de o contar a ninguém.

(*) Provável gralha em vez de «Delilala» (Dalila); cf. p. 273 «minha Dalila».

O dia é nosso

Isto foi praticado no último DIA DO SENHOR, 30 de Setembro, ano de 1649, que é o ano das recompensas do Senhor para Sião, e o dia da sua vingança, o tremendo dia do Juízo. Mas (para já) tenho de acabar com esta história, pois já é o fim tardio do ano de 1649.

Capítulo V:

O estranho e soberbo procedimento do Autor contra os graúdos, e a sua mais humilde atitude para com os Pedintes, Vadios e Ciganos: juramente com uma longa declaração a respeito de que glória há-de surgir do meio de todas estas cinzas...

Visto que eu sou encontrado por aqueles que não me procuram.

E visto que alguns dizem, não nos dirão tu o que essas coisas são para nós, que as fazes assim?

Vai serpenteando a minha carga ao longo de tantas Carruagens, e tantas centenas de homens e mulheres da alta estirpe, em plenas ruas, e eu com a minha mão estendida, o meu chapéu inclinado para trás, e eu a olhar arregalado para eles como se olhasse através deles, rangendo os meus dentes para alguns deles, e pelo dia e pela noite fora com uma voz formidável a proclamar o dia do Senhor através de Londres e Southwark, e fazendo várias outras façanhas. etc. E da minha boa vontade e prazer (apenas) alinhar a primeira história com outras que lhe são Paralelas,

(Videlicet) em apertar, abraçar, acarinhar, beijar um pobre miserável estropiado em Londres, que já não tinha nariz na cara, depois tive nas costas da minha mão (senão apenas dois buraquinhos no sítio onde costuma estar o nariz).

E sem mais olhos a serem vistos nas costas da minha mão, e em seguida correndo de volta para ele duma estranha maneira, com o meu dinheiro para lhe entregar, para alegria de alguns, e para temor e espanto da parte de outros Espectadores.

Assim como também a cair de bruços no chão perante vagabundos, pedintes aleijados, mancos, mutilados, cegos, etc. a beijar os pés a muitos, a pôr-me de pé novamente, a dar-lhes dinheiro, etc. Para além deste notável contacto com os Ciganos e os Cadastrados (os meus próprios irmãos, carne da minha carne, tão bons como o maior dos Lordes em Inglaterra) na prisão de Southwark perto da Igreja de S. George.

O que agora emerge de todo esse montão de cinzas, há-de incendiar tanto o céu como a terra; uns estão envergonhados, e já ruborizam as suas faces, outros estão tontos, como se estivessem bêbados.

Portanto assim diz o Senhor, ouçam oh céus, e dai ouvidos oh terra, eu derrubarei, derrubarei, derrubarei, estou a difamar o orgulho de toda a glória, e a desprezar todos os honrosos da terra, Isa. 23: 9, não apenas pessoas honrosas (que hão-de ir abaixo com vingança, caso elas não se inclinem ao amor universal, o eterno Deus, cujo serviço é perfeita liberdade) mas também coisas honrosas, tais como a Dignidade dos Anciãos, Pastorados, Associações, Igrejas, Cerimonias, Preces, etc., Santidades, Rectidões, Religiões de todas as espécies, das mais finas fibras; sim, até mesmo Misterianos e Espiritualistas que desprezam Cerimonias carnavais, etc.

Estou prestes a corroborar o meu acto, o meu estranho acto, o meu estranho, trabalho, que quem quer que o ouça há-de ter os seus ouvidos a zumbir.

Estou a causar a confusão, a lançar pragas, a atormentar o distinto, sério, estéril Micael, juntamente com a conduta indecente de David, por saltar, pular, dançar como um dos loucos, vis compinchas desavergonhados, baixos, e despidos em frente de criadas, —

(...) É como carne e bebida para um Anjo (que não conhece nenhum mal, nenhum pecado) ter de pronunciar uma clara praga, Apocalipse 10:6. É uma alegria para Neemias aparecer como um louco, e arrancar o cabelo às gentes e amaldiçoar como um demónio — e fazê-los jurar por Deus — Neemias 13. És capaz oh santo homem (que conheces o que é o mal) de levantar o teu dedo contra um Judeu, um membro da Igreja, chamar maluco ao teu irmão, e mandá-lo à

fava (*); mas juro eu que se tu ousares, se tu chegares a fazê-lo, hás-de gemer no inferno por causa disso, e eu a rir por causa da tua calamidade, etc.

(...) Ouve mais uma palavrinha (a quem ela atingir) acaba com esse teu fedor baixo e sujo, acaba com essas graças formais antes da carne, e depois da carne (chamo-a assim, embora tu a tenhas rebaptizado —) acaba com os teus deveres familiares fedorentos, e com as tuas Ordenanças Evangélicas, como tu lhes chamas; pois sob todas elas está a impertinência, o resmungar, a causticidade, e inclusive cobiça, hipocrisia horrenda, inveja, malícia e má fé.

Acaba com isso, acaba com isso, caso ninguém o venha a fazer, então eu mesmo, quando tu menos o esperares, farei com que as tuas próprias crianças, fruto dos teus lombos, nas quais a tua alma se deleita, venham a deitar-se na companhia duma prostituta perante os teus olhos: que a tua incômoda santidade e justiça sejam confundidas por tal coisa baixa. E sejas tu levado por uma praga de volta ao ventre da tua mãe, o ventre da eternidade: tu precisas de voltar a ser uma criança, e deixar que a mãe Eternidade, Omnipotência, que é amor universal, e cujo serviço é perfeita liberdade, te vista, e te dispa, te ponha fraldas, te tire as fraldas, te ate, e desate, te ponha no chão, te levante, etc.

(...) E para tal criancinha, despir é algo tão bom quanto vestir, mas roupas tão boas quanto boas roupas — ela não conhece o mal, etc. — E não mais verá o mal — mas primeiro precisa perder toda a sua justiça, cada pedaço da sua santidade, cada fragmento da sua Religião, e ser levada em praga, e confundida (por coisas baixas) até ao nada.

Através das coisas baixas que Deus e eu escolhemos

E até te mostrei um caminho mais excelente, quando passaste por isto. (...) Numa palavra, a minha santidade praguejadora, obscena e sórdida foi confundida por coisas baixas. E depois (repara que te mostrei um mistério, e pus um enigma perante ti) através de coisas baixas, as assim chamadas coisas baixas foram também confundidas; e assim eu fui confundido em Majestade eterna, glória inominável, na minha vida, em mim mesmo.

Aqui está o meu enigma, porque nem todos os Senhores dos Filisteus, nem mesmo a minha Dalila, conseguiram decifrá-lo.

Eu mesmo o vou decifrar, (apenas) o vou deixar entrever assim.

E mais uma vez, por meio de beijos luxuriantes, foi o Leijar confundido; e com beijos exteriores foram feitos os fogosos carros triunfais, para me transportarem velozmente ao seio de quem a minha alma quer, (a sua excelente Majestade, o Rei da Glória).

Onde estive eu, onde estive eu, onde estive eu abraçado e acarinhado, e beijado com beijos da sua boca, cujos amores são melhores que vinho e que venceram completamente, para além de qualquer expressão, além de toda a admiração possível.

Novamente, a Luxúria se conta entre os transgressores — uma coisa baixa — Agora objectos agradáveis atraem os olhos de Espectadores.

E a beleza é pai da luxúria ou amor.

Bom! Eu fui pelas ruas fora prenhe com essa criança (luxúria) que uma beleza particular concebeu: mas voltando ao sítio onde esperava ser libertado, providencialmente ali encontrei uma companhia de diabos em aparência, embora fossem realmente Anjos com vasos dourados, derramando esses vasos cheios com que palavras odáveis e abomináveis, que não é legítimo transcrever.

Palavras suficientes para ensurdecer as orelhas da santidade praguejadora. E tais acções eram tão abomináveis e horrendas que bastaria a visão das mesmas para repelir os olhos de homens santos, e para os liquidar mortalmente, etc.

Essas coisas baixas (digo) palavras e acções, confundiram e mataram de pragas a criança da qual meu ventre estava cheio.

E por intermédio dessas coisas BAIXAS (como que sobre as asas do vento) fui transportado até aos braços do meu amor, que é glória invisível, Majestade eterna, pureza em si mesma, beleza imaculada, aquela tal beleza que faz com que todas as outras belezas não pereçam senão mera fealdade, quando colocada ao lado delas para comparação, etc.

(*) No original *peace-cods*, trocadilho de escárnio a partir de «*peasecods*» (=peapod) que significa *Vagem*. Ora, *peace-cods* sugere directamente *códigos de paz*.

Sim, podíeis vós imaginar que a quinta-essência de toda a beleza visível, pudesse ser extraída e desenvolvida a partir duma esplêndida beleza, de maneira que aquela parecesse mera deformação comparada com esta última, até à qual eu fui elevado através de coisas BAIXAS.

A qual beleza transcendente, inominável e imaculada é a minha coroa e alegria, a minha vida e o meu amor: e embora eu tivesse escolhido e não possa passar sem coisas BAIXAS, para assim confundir algumas com misericórdia, e outras com julgamento, Embora eu tenha concubinas sem conta, sem as quais não posso passar, ainda assim esta é a minha esposa, o meu amor, a minha pomba, a minha especial.

Capítulo VI:

Novamente, assim disse o Senhor, eu em ti, que sou eterna Majestade, curvei a tua forma até à deformidade.

E eu em ti, que sou riqueza perdurável, ordenei a tua prata perecível para os pobres, etc.

Assim disse o Senhor.

Reis, Príncipes, Lordes, maiores, precisam curvar-se perante os mais pobres Camponeses; os homens ricos precisam inclinar-se perante os pobres vagabundos, caso contrário eles hão-de arrepender-se por isso (...).

Bem! precisamos todos de nos curvarmos e voltarmos a curvamos-nos, etc. E MEUM precisa ser convertido.

(...) Só faltam poucos momentos; e vós não mais direis que o que possuís é vosso, etc. (...).

Só faltam uns instantes e os mais fortes, até mesmo as decentes e puras propriedades, que muito possam advogar privilégios e Prerrogativas a partir das Escrituras e da razão carnal; serão confundidos e em praga condenados à comunidade e à universidade. E há um muitíssimo glorioso propósito nisso: igualdade, comunidade, e amor universal; serão convocados para a completa confusão do orgulho abominável, assassinato, hipocrisia, tirania e opressão, etc. (...).

Capítulo VIII:

(...) Gemam, gemam oh nobres, gemam honrosos, gemam oh ricos homens por causa das misérias que se vão abater sobre vós.

Por nossa parte, nós os que escutamos a pregação do APÓSTOLO, também teremos todas as coisas em comum; nem mesmo diremos que é nossa qualquer coisa que possuamos.

Façam-no vocês (se assim preferis) até que a praga de Deus corrompa e consuma tudo o que tendes.

Nós não, nós comeremos juntos o nosso pão em unidade de corações, e distribuiremos pão de casa em casa.

NOTAS E BIBLIOGRAFIA

As seguintes Notas e Bibliografia indicam as fontes originais e as obras que forneceram material histórico para o presente estudo. Nas Notas as fontes são citadas, sempre que possível, pelo nome do autor, caso contrário, por um título abreviado ou nome do editor. São dadas referências aos exemplos e edições na Bibliografia. Quando necessário as abreviaturas FO, TM, são utilizadas para indicar se o exemplo aparece nas Fontes Originais ou nos Trabalhos Modernos.

Os exemplos especificados no Apêndice ou nas Notas não se repetem na Bibliografia.

Um asterisco colocado junto dum exemplo na Bibliografia denota que ele se tornou disponível desde que a versão original deste livro foi escrita, e que foi levado em conta na revisão.

Não foi duma maneira geral prático incluir os trabalhos de sociologia, antropologia, psicologia ou política que de algum modo influenciaram o argumento geral. Mas indica-se uma selecção de trabalhos recentes sobre movimentos milenaristas e messiânicos em todo o mundo, numa terceira parte da Bibliografia.

1. A TRADIÇÃO DA PROFECIA APOCALÍPTICA

Apocalíptica judaica e cristã primitiva

- 15 Baixa Idade Média: a faixa de melhor, a termo «Idade Média» refere-se aqui ao período que medeia entre a queda do Império Romano do Ocidente e a Reforma; e o termo «baixa Idade Média», num sentido lato, ao período que vai de 1100 até à Reforma.

Para uma visão geral da tradição judaica-cristã da profecia milenária e messiânica: Case, Döllinger (FO), Gry Hübscher, Hundeshagen, Nigg (1); do desenvolvimento da religião Hebraica: Oesterley e Robinson, e da escatologia hebraica e judaica em particular. MacCulloch (1), pp. 376-81.

A possível conotação entre escatologia e apocalíptica persas (Mazda) e judaico-cristãs é ainda tema de discussão entre especialistas. Posições divergentes: Söderblom, pp. 270-320, e Cumont, pp. 64-96; recentemente, os argumentos de Cumont para tal conotação foram aceites por Eliade, p. 126, e rejeitados por Vulliaud, p. 33.

- 16 «diverso de todos...»; Daniel VII, 23.

- 17 «virá com as núvens do céu...»; ibid., 13-14, 27.

Apocalíptica judaica: claro que os apocalipses judaicos estão longe de se relacionarem todos com visões deste género.

Sobre o desenvolvimento das visões hebraicas e judaicas do Messias:

Klausner; mas cf., para as suas origens pré-exilares, Johnson.

Apocalipse de Ezra, XI-XIII, pp. 608-19.

Apocalipse de Baruch, XXXIX-XL, p. 501; LXXII-LXXIV, p. 518; XXIX, pp. 497-8.

- 18 Josephus, Livro VI Cap. (vol. II, p. 108).

Sobre os pseudo-Messias judaicos: Hyamson.

«Porque o Filho do Homem...»: Mateus XVI, 27-28 (= Lucas IX, 27). Cf.

Mateus X, 23.

Sobre as duas eras: Vulliaud, pp. 45 e segs.

Para uma profecia do Segundo Advento, atribuída a Cristo, mas que se acha também na tradição da apocalíptica judaica: Marcos XIII (= Mateus XXIV, Lucas XXI); parece datar dos anos 50. Sobre a voga de Baruch entre cristãos: Charles, vol. II, p. 470.

- 19-20 Apocalipse XIII, 1, 7-8, 11, 13, 14; XIX, 11, 14-15, 19-21; XX, 4; XXI, 1-5, 10-11.

«Espírito de Verdade»: João XV, 26; XVI, 13.

Tertuliano, cols. 355-6.

«para breve»: Apocalipse XXII, 6; e cf. ibid., 7, 20.

«aguarde até que todos...»: 2 Pedro III, 9.

Justino Martir, cap. LXXX, cols. 664-8.

- 21 Papias, cols. 1258-9. Este fragmento conserva-se em Ireneu, cols. 1213-14.

Cf. Apocalipse de Baruch, XXIX, p. 498.

Ireneu, liv. V, cap. XXXII-XXXIV. A passagem citada é da col. 1210.

- 22 Lactantius (2), cols. 1090-2. A passagem é resumida de Lactantius (1) (Divinae Institutiones), liv. VII, caps. XX, XXIV, XXVI; ver esp. cap. XXIV, cols. 808-811.

Commodianus (1), pp. 53-61; e (2), pp. 175-80. O séc. v é hoje tido como mais provável para Commodianus do que o séc. III, cf. *Oxford Classical Dictionary*, 1949, p. 222.

- 22 Gog e Magog: Estes povos continuaram a figurar na literatura apocalíptica ao longo de toda a Idade Média; cf. Bousset (2), pp. 113-31, e Peuckert, pp. 164-71. Supostos a princípio originários do extremo Norte, foram posteriormente situados além Cáucaso e tornou-se então fácil associá-los às hordas que emergiram periodicamente da Ásia Central. Para a origem da ideia, ver Ezequiel XXXVIII-XXXIX e Apocalipse XX, 8-9.

A tradição apocalíptica na Europa medieval

Agostinho, liv. XX, cap. VI-XVII (vol. II, pp. 458-84).

Sobre a supressão dos capítulos em Ireneu: Gry, p. 74; e em PL, Nota à col. 1210 de Ireneu.

- 23 Sobre as Sibilinas judaicas e proto-cristãs: Lanchester. Para uma edição recente e acessível desses «oráculos»: Kurfess (FO). Livro VIII foi o mais importante para o desenvolvimento da tradição sibilina na Europa medieval. A obra de referência sobre a quimera do imperador escatológico durante a Idade Média continua a ser Kampers (1). Ver também Bernheim, pp. 63-109; Dempf, pp. 255-6. Kampers (2) ocupa-se sobretudo das versões pré-cristãs do rei-salvador.
- 24 Para o texto latino da *Tiburtina*: ver *Tiburtina*, e Sackur (FO). Esta versão data cerca de 1047. Para uma resenha bibliográfica das inúmeras versões da *Tiburtina* conhecidas da Idade Média: Hübscher, pp. 213-14.
- 25 Para o texto latino do *Pseudo-Methodius*: ver *Pseudo-Methodius*, e Sackur. Esta tradução fez-a um monge sírio ou grego em Saint Germain-des-Prés no século VIII.
- 26 Sobre a influência das Sibilinas: Kurfess, p. 347, observa que a exceção da Bíblia e das obras dos Doutores da Igreja raros textos tiveram na Idade Média uma influência tão generalizada como o *Pseudo-Methodius*. Para uma análise aprofundada do símbolo do Anticristo: Bousset (2), pp. 142-89. «se exaltará...»: Daniel XI, 36. «proferirá...»: Daniel VII, 25. S. Paulo: 2 Tessalonicenses II, 4, 9; e cf. Apocalipse XIII, 13-14. «Foi-lhe permitido...»: Apocalipse XIII, 7.
- 27 «Cresceu até atingir...»: Daniel VIII, 10. Para as duas bestas: Apocalipse XI, XII, XIII. Hildegarda (1), col. 713. A visão XI no seu todo é uma excelente fonte para a ilustração do Anticristo medieval. Sobre a influência da escatologia no sentimento político durante a Idade Média: Bernheim, pp. 69-101. Sobre a exploração dinástica das profecias Sibilinas: Kampers (1), *passim*. Sobre as expectativas medievais do Anticristo: Wadstein, pp. 81-158, e Preuss, esp. p. 21.

2. A TRADIÇÃO DA DISSIDÊNCIA RELIGIOSA

O ideal da vida apostólica

- 29 Para bibliografias recentes sobre dissidência religiosa medieval, ou «heresia»: Grundmann (6); Kulcsár.
- 29-30 S. Bento de Nursia, 100 (cap. XLVIII). Actos II.44 e IV.32. Sobre pregadores leigos dos sécs. VIII a XII: Russel (2).

- 31 Henrique (a cada passo, mas sem fundamento, apelidado «de Lausanne») é tema de abundante literatura. Uma boa resenha recente: Russell (2), pp. 68-74. Para avaliar a continuidade da tradição dos pregadores ambulantes ver, e.g., Russell (2), Grundmann (4) e (5), Leff e Williams.

Alguns messias primitivos

- 32 S. Gregório de Tours, p. 437 (liv. X, cap. XXV).
- 33 «haverá fomes...»: Mateus XXIV, 7 e 24; cf. Marcos XIII, 22. Para Aldebert: Sínodo de Roma, 745, pp. 108-18. Para descrições recentes: Russel (1) e, mais sucinto, Russel (2), pp. 102-8.
- 35 As principais fontes coevas para Eon ou Eudes são *Sigeberti Continuatio Gemblacensis*, p. 389; *Chronicon Britannicum*, p. 558; e Sínodo de Reims, 1157, pp. 771 e segs.; Guilherme de Newburgh, pp. 97-8 (liv. I, cap. XIX) baseia-se em parte nas duas primeiras. Ver ainda *Sigeberti Continuatio Praemonstratensis*, p. 454; *Annales Cameracenses*, p. 517; *Annales Casinenses*, p. 310; *Annales Parchenses*, p. 605; e Otto de Freising, p. 81. Para uma descrição recente: Russell (2), pp. 113-23. «como moscas...»: Guilherme de Newburgh, loc. cit. Sobre os discípulos de Eon: Otto de Freising, loc. cit., Guilherme de Newburgh, loc. cit. Sobre a fome: *Continuatio Gemblacensis*, loc. cit.; e cf. Anphandéry e Dupront, p. 166. Para o pseudo-Balduino, ver, *infra*, cap. V.
- 36 Per eum...: *Continuatio Praemonstratensis*, loc. cit.
- 37 Sobre a missão de Tanchelm à Santa Sé: Pirenne (2) e De Smet. Para as principais fontes sobre Tanchelm ver na FO o capítulo de Utreque e *Vita S. Norberti A*. (O relato em *Vita S. Norberti B* é mais grosseiro e menos fidedigno). Entre os autores modernos que viram estes relatos como substancialmente conformes contam-se Janssen (1867) e Essen (1912); mas autores mais recentes, como Philippe (1934), Mohr (1954) e De Smet (1961) tentaram desacreditá-los e apresentar Tanchelm como um simples reformador gregoriano, grosseiramente caluniado. Ainda mais perto de nós, Russel (2), adopta um ponto de vista sensivelmente idêntico ao do presente trabalho.
- 38 Para o monge Henrique ver, *supra*, p. 31.
- 38-39 Werner e Erbstösser pp. 265-6, e Werner (2), pp. 385-93, sugerem que Tanchelm terá moldado o seu comportamento por uma tradição, ainda familiar no séc. XII, a respeito de Simão o Mago. Supõe-se que o grupo de discípulos de Simão terá consistido num certo número de homens mais uma mulher, que representava a sabedoria (a Sophia gnóstica). A hipótese é interessante, mas talvez demasiado especiosa: o «Senhor da Hungria» (Capítulo V) e o guia dos Adamicas da Boémia (Capítulo XI) também tinha «Marias»; e o modelo deles era certamente Jesus e não Simão o Mago. «Numerosos massacres»: *Continuatio Praemonstratensis*, p. 449. Biografia perdida de S. Norberto: Potthast, vol. II, p. 1494. Para documentos sobre as origens de Norberto: Fredericq (FO), vol. I, pp. 24-5, e vol. II, pp. 3-6. Cf. Philippen, pp. 256-69.
- 40 Weber (2), p. 278 (tradução de Norman Cohn). Sobre as características gerais da religião redentorista entre os desvalidos ver Weber (1), pp. 245-8; e (2), pp. 267, 276-82, 296-7. Para territórios coloniais e ex-coloniais ver Bibliografia, parte 3, sobre movimentos milenários e messiânicos. Sundkler, p. 114 (Bibliografia, 3).
- 41 Sobre Shembe: *ibid.*, p. 278. Messias e soberano: *ibid.*, pp. 115, 288.

3. O MESSIANISMO DOS POBRES DESORIENTADOS

O impacto da brusca mudança social

- 45 Sobre laços de parentesco camponeses: Bloch (2), pp. 163-70 e (3), pp. 190-220; Thalamas, pp. 157-8.
- 48 Sobre a insegurança dos trabalhadores na indústria dos tecidos; Carus-Wilson, p. 387.
Sobre a desintegração dos laços de parentesco: Bloch (3), p. 217; Dupré Theseider, p. 58; Weber (2), pp. 527-31; e na Itália: Tamassia, pp. 112-14.

Os pobres nas primeiras cruzadas

- 49 Para um relato conciso e recente do pano de fundo político e do escopo da Primeira Cruzada: Runciman (2), vol. I, pp. 93-109. Outros relatos fidedignos em: Chalandon; Grousset, vol. I; Röhrich (4); Sybel; mais resumido em Stevenson; e com abundância de detalhes na monumental obra editada por Setton e Baldwin (esp. Cap. VIII, por F. Duncalf).
Urbano sobre a indigência e a futura prosperidade: Roberto o Monge, p. 728.
- 50 Sobre a inspiração religiosa da cruzada de nobres: Rousset (1) e (2).
Por outro lado, o relato mais completo dos movimentos populares que acompanharam a Primeira e Segunda Cruzadas, e das quimeras que os inspiraram, é o de Alphandéry e Dupront.
Sobre Pedro o Eremita e a pregação ao povo: Hagenmeyer, esp. pp. 127-51; Alphandéry e Dupront, pp. 69-71.
As ações de Pedro parecem semidivinas: Guibert de Nogent (1), p. 142.
- 51 Para a lista de catástrofes, 1085-95: Wolff, pp. 108-9. A fome de 1095 é descrita por Guibert (1), p. 141. Muitos cronistas mencionam a praga, o chamado «mal des ardents» ou «fogo de Santo António»; e. g. Bernold de Constance, p. 459; Chron. S. Andreæ, p. 542; Ekkehard de Aura (1), pp. 105-9 (cap. VIII) e (2), p. 207; Siebert de Gembloux, pp. 366-7.
Para exemplos dos novos grupos devotos: Alphandéry e Dupront, vol. I, pp. 48-9.
Sobre a composição social da Cruzada dos Pobres: Baudri de Dol, col. 1070; Bernold, p. 464; Fulcher de Chartres, p. 385; Guibert (1), p. 142.
Urbano ignora Jerusalém: no relato do apelo de Clermont feito por Fulcher, a fonte mais remota e fidedigna, Jerusalém não é mencionada.
Sobre a peregrinação de 1033: Radulph Glaber, col. 680; e sobre a de 1064: Annales Altahenses maiores, pp. 815 e segs.
- 52 Sobre a Cruzada dos Pobres enquanto imitatio Christi, cf. Erdmann (2), pp. 318-19.
«alegrai-vos...»: Isaias LXVI, 10-13.
«o umbigo do mundo...»: Roberto o Monge, p. 729.
Sobre a descida da Jerusalém Celeste: Apocalipse, XXI, 1-5, 10-11.
Para a interpretação da cidade terrena como símbolo da celestial: Röhrich (1), p. 376, nota 76; Alphandéry e Dupront, I, p. 22; Konrad, (2).
Sobre a confusão das duas pelos pauperes: cf. Alphandéry (5), pp. 59 e segs.
- 53 «Deus escolheu...»: Raimundo de Aguilers, p. 254.
Para as cruzes milagrosas: ibid., p. 272.
Sobre os Tafurs: Guibert (1), p. 242; Conquête de Jérusalem, passim, e esp. p. 65 e segs.; Chanson d'Antioche, vol II, passim, e esp. pp. 254-5. As versões originais destas duas epopeias vernáculas foram compostas no início do século XII. As únicas versões existentes são as revistas por Graindor de Douai no início do século XIII; mas as passagens a respeito dos Tafurs não dão a impressão de ter sido muito editadas. Sustentou-se com frequência que ambas as epopeias foram escritas pelo mesmo Ricardo o Peregrino, mas parece bastante improvável que o mesmo autor possa ter escrito ambas. A Conquête de Jérusalem retrata a cruzada do ponto de vista dos pobres. Vale mais como itinerário psicológico do que pela história externa da Cruzada dos Pobres no Oriente; e o que nos conta dos Tafurs é a sua lenda. A Chanson d'Antioche fornece um relato mais sóbrio,

menos lisonjeiro e sem dúvida factualmente mais exacto acerca dos Tafurs. Para uma boa descrição recente: Sumerberg.

Sobre a palavra «Tafur»: Truçannes, que Guibert, p. 242, dá como um equivalente de Tafurs, é uma variante de trutani, «vadios», «vagabundos», «mendigos». «Não eram Francos...»: Chanson d'Antioche, p. 5, cf. ibid., pp. 254-5; e Conquête de Jérusalem, p. 230.

«muitos mais dignos...»: Conquête, p. 194. Na Conquête, p. 72, os pauperes das hostes provençais surgem intimamente associados aos Tafurs e são descritos em termos muito similares.

Sobre o culto da pobreza entre os Tafurs: Guibert, p. 242.

«Os mais pobres...»: Conquête, p. 163.

- 54 Os pobres da Provença «galopam a cavalo...»: Raimundo de Aguilers, p. 249.
«Onde estão os pobres...»: Conquête, pp. 165-6. Cf. Anonymi Gesta Francorum, pp. 204-5.
Para a surtida de Jerusalém: Conquête, pp. 243-53.
Para o juízo dos príncipes sobre os Tafurs: Chanson, pp. 6-7.
O rei Tafur incita os barões: Conquête, pp. 61-7; é levado do campo de batalha: ibid., pp. 82-3; coroa Godofredo: ibid., pp. 191-3; compromete-se a ficar em Jerusalém: ibid., pp. 193-5.
Para uma conversão forçada de camponeses: Anonymi Gesta, pp. 162-4.
- 55 «os cavalos nadam em sangue...»: Raimundo, p. 300.
Os Judeus de Jerusalém queimados: Ibn al-Qalanisi, p. 48.
«Oh novo dia...»: Raimundo, loc. cit. Cf. Du Cange (OM) sobre o sentido de exanitiu.
Para o massacre no terraço: Anonymi Gesta, pp. 204-6. Cf. Conquête, pp. 178-9.
Primeiro grande massacre de judeus europeus: Houve alguns ataques a judeus na Espanha ao tempo da «cruzada» contra os Mouros em 1064; mas estas eram em muito menor escala. Para uma relação moderna dos massacres que acompanharam a Primeira e Segunda cruzadas: Parkes, pp. 61-89.
«a paz era celebrada»: Siebert de Gembloux, p. 367. Sobre os massacres em França: Guibert (2), p. 240; Ricardo de Poitiers, pp. 411-12.
- 56 Sobre os sucessos em Speyer e Worms: Anónimo de Mainz-Darmstadt, pp. 171-2; Eliezer bar Nethan, pp. 154-6; Salomo bar Simeon, p. 84; Bernold de Constance, pp. 464-5. Para recensões críticas das fontes hebraicas: Elbogen; Porgès; Sonne.
Para Mainz: Anónimo de Mainz-Darmstadt, pp. 178-80; Eliezer, pp. 157-8; Salomo, pp. 87-91; Alberto de Aix, p. 292; Annalista Saxo, p. 729.
Para Trier: Salomo, pp. 131 e segs.; Gesta Treverorum, Continuatio I, pp. 182, 190.
Para Metz: Salomo, p. 137.
Para Colónia: Eliezer, pp. 160-63; Salomo, pp. 116 e segs.
Para Regensburg: Salomo, p. 137.
Para Praga: Cosmas de Praga, p. 164.
Sobre o monge Rudolfo: Ephraim bar Jacob, pp. 187 e segs.; Otto de Freising, pp. 58-9; Annales Herbipolenses, p. 3; Annales Rodenses, pp. 718-19 (Uma fonte coeva, e que favorece Rudolfo em detrimento de S. Bernardo); Annales S. Jacobi Leodiensis minores, p. 641. Para os comentários do próprio Bernardo: Bernardo (3) e (4). Para uma descrição moderna: Setton e Baldwin, pp. 472-3 (por V. G. Berry).
- 57 «Vinde até nós»: Joseph ha-Cohen, p. 24.
Matar judeus redime os pecados: Anónimo de Mainz-Darmstadt, p. 170.
«Pusemo-nos em marcha...»: Guibert (2), p. 240; Ricardo de Poitiers, p. 411.
«Jesus disse...»: Salomo, pp. 88-9.

4. Os SANTOS CONTRA AS HOSTES DO ANTICRISTO

Salvadores do Últimos Dias

- 59 Sobre os «sinais» e «Última Trombeta»: Ekkehard de Aura (1), pp. 54-6 (cap. II).
Os «sinais» são os referidos na profecia da Perusia em Marcos XIII.
Adso, monge e depois abade de Montier-en-Der, redigiu o seu tratado a pedido

de Gergerga, esposa de Luís IV (d'Outremer). Para um estudo recente sobre a obra e sua influência: Konrad, R. (1).

O Último Imperador torna-se um monarca do Ocidente: Kampers (1), pp. 30-39.

60 Benzo de Alba: pp. 605, 617, 623.

Sobre as profecias Sibilinas na Primeira Cruzada: Erdmann (1), p. 413, e (2), pp. 276-8; Heisig, *passim*.

Sobre Carlos Magno ressuscitado: Ekkehard (1), pp. 120-21 (cap. xi).

Sobre Carlos Magno como peregrino e cruzado: Bento, monge de Santo André no Monte Soracte, escrevendo na segunda metade do século X, fala (cols. 32-6) duma peregrinação massiva a Jerusalém, encabeçada por Carlos Magno; mas isto pouco deve ter contribuído para a lenda. Só ao tempo da Primeira Cruzada vamos encontrar a história duma cruzada em armas liderada por Carlos Magno; sobretudo na *Descriptio* (FO), que foi forjada pelos monges de Saint-Dennis para explicar a presença na sua abadia da Coroa de Thorns e outras relíquias (a passagem relevante é na p. 108). Sobre a difusão desta lenda e sua utilização na propaganda das cruzadas: Rauschen, pp. 141-7. Das crônicas da Primeira Cruzada, referem-se ao itinerário atribuído a Carlos Magno: a *Anonymi Gesta Francorum*, p. 4, e o apelo atribuído a Urbano por Roberto o Monge, p. 728. Sobre Carlos Magno adormecido: Heisig, pp. 52 e segs. Kampers (1), p. 58. O herói adormecido, aguardando a sua hora numa gruta ou na montanha, era uma figura comum na Idade Média e noutros folclores. A crença na prolongada existência e futuro regresso do rei Artur era muito partilhada e intensa; e assim como para Frederico II Hohenstauffen, ver Cap. 6 do presente estudo.

Sobre chefes da cruzada que foram tidos como o Último Imperador: Alphandéry e Dupront, vol. I, pp. 75, 112, 131; Alphandéry (4), pp. 3-8.

61 Sobre a cruzada nas omoplatas: Grauert (2), esp. pp. 709-19.

Sobre Emico e suas revelações: Salomo bar Simeon, p. 92; Annalista Saxo, p. 729; Ekkehard (1), p. 126 (cap. xii).

Sobre a horda de Emico e sua fé: Alberto de Aix, pp. 293-6; Ekkehard (1), pp. 128-31 (cap. xii). Alberto, embora muito falível, não erra sem dúvida ao afirmar que quase toda a horda de Emico se deslocava a pé; outros cronistas reforçam esta ideia.

Para Emico na montanha: Ekkehard (2), p. 261. Sobre a morte de Emico na batalha em defesa de Mainz contra o Duque da Suábia: Otto de Freising, p. 29. Novas versões da *Tiburtina*: Kampers (1), pp. 53-4, descreve como a profecia foi revista em fins do séc. XI e inícios do séc. XII de forma a poder atribuir-se ora aos reis franceses, ora aos reis germânicos.

Para o texto do oráculo: Otto de Freising, pp. 10-11; e cf. *Annales S. Jacobi Leodiensis minores*, p. 641. O texto conserva-se também noutras crônicas; ver Kampers (1), p. 192, nota 32, e (1A), Apêndice I, pp. 204-5.

Sobre a sobrevivência do nome Constante: *ibid.*, pp. 206-7. Para a influência do oráculo de S. Bernardo: Radeke, pp. 115 e segs.

O oráculo na Alemanha: Otto diz que ele foi estudado «na Gaulia». Mas para ele, homem culto, o termo «Gaulia» inclui muito território que no séc. XII era germânico. Por isso ele se refere, p. 58, ao *propheta* Rudolf como sendo activo «naquelas partes da Gália que confinam com o Reno». Quando quer referir-se à França ele tende a falar de «Galia occidentalis».

As hostes demoníacas

62 Sobre a ideia popular da cruzada como uma Guerra Santa, e o contraste disso com as intenções papais: Erdman (2), pp. 264-73, 321. Já a invasão pisana da islâmica Sicília em 1087 foi tida por uma Guerra Santa. Um poema escrito para celebrar o sucesso descreve S. Miguel soando a trombeta da batalha contra o Dragão, e S. Pedro arvorando a cruz, para animar o cidadão num ataque que termina com a matança de todo o infiel, homem, mulher ou criança; ver Schneider (FO), poema 25, esp. linhas 33-40.

«O Imperador tomou...»: *Chanson de Roland*, linhas 3660-70 (p. 304).

Anticristo já nascido: No dizer de S. Bernardo (2), S. Norberto, oponente de Tanchelm, acreditava-o; e como tal, três séculos depois, S. Vicente Ferrer.

Urbano ou Anticristo: Guilbert de Nogent (1), p. 138.

Bernardo sobre Anticristo e sarracenos: Bernardo (3).

Anticristo e o infiel: Tal como a ideia dum Anticristo individual, a ideia das hostes do Anticristo desenvolveu-se à margem das quimeras escatológicas judaicas que existiram antes da cristandade; cf. Rigaux, esp. p. 402.

63 Para os muçulmanos como «ministros» do Anticristo: Eulogius, cols. 748 e segs. Alvarus de Córdoba, cols. 535-6.

Para os muçulmanos como demónios: *Aliscans*, linhas 71-3, 1052-61.

Sobre a identificação de judeus com sarracenos: Bulard, pp. 225 e segs. Bulard prova com base na iconografia que se acreditava terem os sarracenos, a par dos judeus, tomado parte na crucificação.

Sobre a situação social e económica dos judeus na Idade Média: Baron, Caro, vol. II; Kisch; Parkes; Roth.

64 O Anticristo judeu: para um exemplo primitivo dessa crença ver Iræneus, col. 1205. A escolha da tribo de Dan era determinada pelo Génesis XLIX, 16-17.

Para um exemplo típico de versão antijudaica da lenda do Anticristo: Hippolytus (atrib.), esp. cols. 920, 925, 928, 944. Os modernos *Protocolos de Sion*, que exerceram uma enorme influência, derivam directamente da lenda do Anticristo. Apareceram pela primeira vez em 1905, num volume russo cujo tema capital é a iminente imposição do reino do Anticristo através dos seus agentes judaicos; ver Cohn (OM).

Adso sobre o Anticristo: Adso, pp. 106-7. Numa poesia popular (citada em Wadstein, p. 129, nota 3) o incesto completa o quadro:

Un paillard juif abominable
Connaître charnellement sa propre fille (!).

65 Sobre o judeu na demonologia medieval: Trachtenberg.

Para animais como símbolos da judiaria ver e.g. o frontispício de Trachtenberg; para o escorpião em particular: Bulard.

Sobre a magia negra na sinagoga, ver o extracto da *Chanson de Roland* citado na abertura desta parte.

Judeus suspeitos de organizar torneios: Burdach (4).

Pseudo-Methodius, p. 92.

Sobre os judeus nas teatralizações do Anticristo: Trachtenberg, pp. 36-40.

Sobre política papal cf. Trachtenberg, p. 161: «*Constitutio pro Judeis*, que proibia expressamente a violência, foi dez vezes apoiada por sucessivos papas desde a sua promulgação de 1120 até 1250.

Sobre o papel dos judeus como usurários ver as obras supra em referência à p. 63. O mais provável é que os judeus da região do Reno ainda não se socorressem da usura ao tempo da Primeira Cruzada; ver Caro, vol. I, pp. 211-25, e vol. II, pp. 110, 192 e segs.; Graetz, vol. VI, p. 402.

66 Sobre a parte atribuída ao papa e ao clero na demonologia das várias seitas e movimentos dissidentes: Benz, pp. 307-14, 366-8; Peuckert, pp. 112 e segs.; Preuss, pp. 44 e segs.

O Anticristo filho dum bispo e duma freira: Adso em PL, col. 1292.

Para o ponto de vista de S. Bernardo sobre o clero: Radcke, pp. 15-17, 102.

67 Sobre o *propheta* de 1209: Caesarius de Heisterbach, pp. 304-7.

Para a Meretriz de Babilónia: Apocalipse XVII, 6, 2; e para a Besta: Apocalipse XIII, 17.

Sobre o clero tido com a Besta: Benz, pp. 330-31.

68 «que não se importam...»: Jean le Fèvre, liv. III., linhas 602 e segs. (pp. 176 e segs).

(1) Um devasso judeu abominável conhecerá na carne a própria filha. (N. T).

- 70 «Vestidos de linho...»: Apocalipse xix, 14.
O Anticristo como mau filho e mau pai: Num ensaio publicado já em 1912. Ernest Jones analisava a imagem medieval de Satã em termos de imagens do mau pai e do mau filho. O ensaio acha-se incluído no Cap. VI da obra especificada na Bibliografia.
- 71 Para os sapos: Apocalipse xvi, 13; e cf. a ilustração de Lorch do Satã — Anticristo (ilust. 2), onde além de sapos aparecem escorpiões.
Os judeus assassinos das crianças cristãs: A acusação renasceu no Terceiro Reich. Na folha oficial *Der Stürmer* abundavam figuras de rabis sugando o sangue duma «criança», tendo o jornal naturalmente dedicado um número (1.º de Maio 1934) ao assunto; cf. Trachtenberg, p. 243.
«Os filhos de Deus»: citado em Trachtenberg, p. 42.

5. O MESSIANISMO E AS CRUZADAS

O pseudo-Balduino e o «Mestre da Hungria»

- 73 Sobre Fulk de Neuilly: Reinerus, p. 654. Para uma descrição moderna completa: Alphandéry e Dupront, vol. II, pp. 45-64. Sobre as Cruzadas das Crianças: ver Hecker, Apêndice, pp. 346-53, e Runciman (2), vol. III, pp. 139-44, para resenhas concisas; Alphandéry (3) e Alphandéry e Dupront, vol. II, pp. 115-48 para abordagens completas ocupando-se das quimeras implícitas; e cf. o exame crítico das fontes por Munro, esp. p. 520.
- 74 Balduino visto como um super-homem: Cahour, p. 82. Cahour dá a notícia moderna mais completa acerca do pseudo-Balduino. Para uma resenha mais curta: Kervyn de Lettenhove (1). A descrição presente baseia-se sobretudo em Mouskes (FO), vol. II, linhas 2463-25325.
- 75 Sobre a guerra contra a Condessa Joanna: Alberic de Trois-Fontaines, p. 794; Baldwin de Ninove, p. 541; *Chronicon S. Medardi Suessionensis*, p. 722; Mouskes, linhas 24839-43. Cf. Cahour, p. 168.
Sobre a veneração prestada ao pseudo-Balduino: Mouskes, linhas 25117 e segs.
«Se Deus tivesse descido...»: ibid., linhas 24851-5.
«O povo pobre...»: ibid., linhas 24741-8; e cf. ibid., linhas 24771-2.
- 76 O aspecto social do movimento emerge não só da descrição de Mouskes, mas também das crônicas latinas (algumas delas reconhecidamente tardias) como *Chronicon Andrensis monasterii*, p. 579; *Chronicon Turonense*, pp. 307-9; e Jean d'Ypres, pp. 308-9.
Para os tratados: Henrique III em Rymer, vol. I, p. 177; a Condessa em *Gesta Ludovici VIII*, pp. 308-9.
Sobre o levantamento em Valenciennes: Mouskes, linhas 25019 e segs.
«Em Valenciennes o povo...»: ibid., linhas 25019 e segs.; cf. ibid., linhas 24627-30. Várias crônicas descrevem o eremita como sendo o verdadeiro Conde; e. g. Paris, vol. III, pp. 90-91. Mas os historiadores modernos são unânimes em ver o episódio como um embuste.
- 77 Sobre a primazia da monarquia francesa: Bloch (1), p. 237.
Sobre as pretensões de Filipe Augustus: *Giraldus Cambrensis*, pp. 292 e segs. Cf. Folz, pp. 277-9.
Sobre os sectários em Paris: Caesarius de Heisterbach, pp. 304-7.
Mohammed mais forte do que Cristo: Salimbene, p. 445.
A história da Cruzada dos Pastores de 1251 é contada numa carta escrita na altura por um franciscano de Paris a Adam Marsh e outros franciscanos de Oxford, transcrita em *Annales monasterii de Burton*, pp. 290-93; nas *Chroniques de Saint-Denis*, pp. 115-16; por Paris, vol. V, pp. 246-54; por Primat, pp. 8-10; por Guilherme de Nangis (1), p. 383, e (2), vol. I, pp. 207-8, 435-6. (Guilherme corrobora largamente Primat). A presente descrição é sobretudo baseada nestas

fontes. As fontes especificadas a seguir confirmam-na ou esclarecem aspectos particulares.

- Para resenhas modernas: Berger, pp. 393-401; Röhrich (3).
Sobre o «Senhor da Hungria»: *Civonica minor auctore minorita Erphordiensis*, p. 200; *Chronicon S. Martini Turonensis, Continuatio*, p. 476; *Flores temporum, Imperatores*, p. 241.
Sobre a formação, composição e organização da horda: Baldwin de Avesnes (atrib.), p. 169; *Chron. min. auct. minorita Erphordiensis*, loc. cit.; *Chronica universalis Mettensis*, p. 697; João de Columna, pp. 123-4; Wykes, p. 100.
- 78 Os *Pastoureaux* obtêm alimento pela força: *Annales monasterii de Waverleia*, p. 344; Richerus, p. 311.
A má conta em que tinham os sacramentos e o clero: *Chron. univ. Mettensis*, loc. cit.
Os *Pastoureaux* em Ruão: *Chronicon S. Catharinae de Monte Rotomagi*, pp. 401-2; *Chronicon S. Laudi Rotomagensis*, pp. 395-6; *Chronicon Rotomagensis*, p. 339; *Visitationes Odonis Rigaudi*, p. 575.
- 79 Em Paris, Tours, Orléans: *Annales monasterii de Oseneia*, p. 100; *Chron. univ. Mettensis*, loc. cit.; João de Columna, p. 124; João de Taysier, p. 589; Tomás de Chantimpré, p. 140.
Afirmados por matar padres: *Chronicon Normanniae*, p. 214; Gui (1), loc. cit.
A igreja em perigo: Tomás de Chantimpré, loc. cit.
- 80 Para as instruções de Henrique III: Berger, p. 401, nota 1.
Os *Pastoureaux* como Muçulmanos: Baldwin de Ninove, p. 544.
Sobre os fins últimos atribuídos aos *Pastoureaux* ver os comentários no final da carta para Adam Marsh.

As últimas cruzadas dos pobres

- 80 Sobre a situação nas cidades flamengas nos séculos XIII e XIV o professor Carus-Wilson notou recentemente que «os conflitos entre capital e trabalho atingiram uma intensidade e violência jamais iguais desde mesmo no *Hochkapitalismus* da Europa moderna... Por essa altura os artifices (na indústria dos tecidos) tinham todos caído na dependência do empresário» (Carus-Wilson, p. 399). Sobre a relação entre capitalistas e proletariado ver também Bezold (3); Heer, pp. 469-71; Peuckert, p. 240.
Sobre a mudança na situação dos camponeses: Nabholz, pp. 493 e segs., 503.
- 81 «O pobre... trabalhar...»: Tobler (FO), provérbio 52.
«Todos os homens...»: citado por Trachtenberg, p. 221.
«Magistrados, prebostes...»: João de Meun, linhas 11540-49.
- 82 «Gostaria...»: *Renart le Contrefait*, linhas 25505 e segs.
Sobre os *Caputiat*: *Chronicon anonymi Laudunensis canonici*, pp. 705-6 (daí a citação de «loucura frenética»); Roberto de Auxerre, p. 251; e para as primeiras etapas do movimento: Roberto de Torigny (ver em Siebert de Gembloux), p. 534.
«Vende tudo quanto tens...»: Lucas XVIII, 22-5.
O rico e Lázaro: Lucas XVI, 19 e segs.
Para os ricos como maus filhos de Cristo: Alphandéry e Dupront, vol. II p. 197.
- 83 Sobre a mulher com as serpentes: Bernheimer, p. 33; e cf. Heer, pp. 456-60.
Sobre heréticos trabalhando no meio dos tecelões: Eckbert de Schönau, cols. 13-14; Bernard (1), col. 761.
Sobre a Cruzada dos Pobres de 1309: *Annales Austriacarum, Continuatio Florianensis*, pp. 752-3; *Annales Colbazenses*, p. 717; *Annales Gandenses*, p. 596; *Annales Lubicensis*, p. 421 *Annales S. Blasii Brunsvicensis*, p. 825; *Annales Tielenses*, p. 26; *Chronicon Elwacense*, p. 39; *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 412; Gui (2), p. 67; João de Winterhur, p. 58; *Continuatio Brabantina* (ver em Martin de Troppau), p. 262; Muisis, p. 175; Plotomeu de Lucca, p. 34; Guilherme de Egmont, p. 577. Ver ainda: Heidelberger, pp. 44-45.

- 84 Fomes: A lista das fomes em Curschmann, pp. 82-5, revela um facto esclarecedor: as maiores fomes ocorreram nos Países Baixos e ao longo do Baixo Reno em 1225 (ano do pseudo-Balduino), 1296 (ano das procissões de flagelantes: ver cap. V) e 1309 (ano duma Cruzada dos Pobres); e não se assinala nenhuma nos períodos intermédios, mesmo longos.

Sobre a fome de 1315: Lucas.

Sobre a profecia: Guilherme de Nangis, *Continuatio* III, vol. II, pp. 179-80.

Sobre a Cruzada dos Pastores de 1320: Gui (3), pp. 161-3; João, cônego de S. Victor, pp. 128-30 (escrito cerca de 1322); Guilherme de Nangis, *Continuatio* II, vol. II, pp. 25-8 (provavelmente copiado de João de S. Victor). Para resumos modernos: Devic e Vaissète, pp. 402-6; Graetz vol. VII, pp. 277 e seg.; Alphandéry e Dupront, vol. II, pp. 257-64. Os cronistas judeus Usque (escrevendo em português) e Ibn Verga (escrevendo em hebraico) narram a história cerca de dois séculos após o evento, e de forma bastante obscura e confusa. Mas baseando-se numa fonte hispânica perdida, ambos fornecem detalhes valiosos não só sobre os «salvadores» mas também acerca dos massacres de judeus no Sul da França e de Espanha: Usque, vol. III, pp. xvi e segs.; Ibn Verga, pp. 4-6. Joseph ha-Cohen, pp. 46-7 copia Usque: cf. Loeb, pp. 218-20. Os massacres em localidades determinadas foram estudados por: Kahn, p. 268; e Miret e Sans.

- 85 Para a carta do papa ver João XXII.

Sobre a guerra de classes nos Países Baixos: Pirenne (1).

Sobre as revoltas em Paris e Ruão: Levasseur, p. 510.

- 86 Um tecelão queimado em Ypres: documento em Espinas e Pirenne (FO), p. 790.

A edição mais acessível do *Vademecum* é ainda a especificada na Bibliografia em João de Roquetaillade, embora o texto seja defeituoso. Das vinte *Intentiones* em que a obra se divide, a n.º V profetiza a revolta social.

Sobre o próprio João de Roquetaillade: Bignami-Odier. A profecia social aqui citada (n.º 32-3) talvez proveniente duma obra perdida de Roquetaillade seria ainda mais interessante que o *Vademecum* se este fosse genuíno; mas provas intrínsecas mostram claramente tratar-se dum apócrifo, muito posterior.

- 87 Das últimas profecias a mais celebrada é a do eremita Telesphorus de Cosenza em 1386. Dedicada ao Doge de Génova, apontava para a sujeição de Génova ao governo francês.

6. O IMPERADOR FREDERICO COMO MESSIAS

A profecia joaquinina e Frederico II

- 89 Sobre Joaquim de Fiore: Grundmann (1) e (3); Bloomfield. Para uma bibliografia exhaustiva até 1954: Russo.

- 90 Sobre a influência joaquinina nas modernas «filosofias da história»: Lüwith, pp. 158-9 e Apêndice I; Taubes, pp. 90-94; Voegelin, pp. 110-21 *et passim*. Sobre as implicações joaquininas da frase «o Terceiro Reich»: Kestenbergl-Gladstein, pp. 245, 283.

Quarenta e duas gerações: Mateus I, 17.

- 91 Sobre o Joaquinismo no Sudoeste da Europa: Benze; e mais resumidamente: Hübscher, pp. 107-32; Morghen, pp. 287 e segs. Ver ainda a descrição das atitudes para com Rienzo em Burdach (1), pp. 5-53, *passim* e esp. pp. 1-23.

Sobre a ideia do Anjo-Papa, que desempenhou um grande papel no Joaquinismo italiano: Baethgen. O *propheta* francês João de Roquetaillade, mencionado no capítulo precedente, era larga medida um Joaquinista, embora tardio.

- 92 Sobre a penetração do Joaquinismo no Norte da Europa: Bloomfield e Reeves. Para a influência do Joaquinismo na ideia do Último Imperador, Reeves (2). Frederico II como Imperador dos Últimos Dias: Kampers (1), pp. 76-7; 154-5. Sobre Frederico II, ver os ensaios coligidos em Wolf, G.

Sobre os pregadores na Suábia: Alberto de Stade, pp. 371-2. Para uma descrição moderna deste movimento ou seita: Völter; e cf. Bloomfield e Reeves, pp. 791-2; Lempp; Schultheiss, pp. 19-20; Weller, pp. 146 e segs. Para o texto do manifesto: Arnold, Dominicano (FO); cf. Bloomfield e Reeves, loc. cit.; Rossert, pp. 179-81; Völter.

- 93 Sobre o monge do Etna: Tomás de Eccleston, p. 568. Cf. Kampers (1), pp. 83-7, que também cita fontes para a crença no ressurrecto Frederico na Sicília e na Itália. Em Tivoli, que estando em perpétuo desacordo com Roma naturalmente aderiu à causa «imperial», a morte de Frederico foi lamentada em termos tirados da *Tilurina*; ver Hampe, esp. o manifesto latino a pp. 18-20.

A ressurreição de Frederico

- 93 Para o pseudo-Frederico perto de Worms: *Annales Colmarienses maiores*, p. 211; em Lübeck: Detmar-Chronick, p. 367.

- 94 Principais fontes para a história do pseudo-Frederico de Neuss: Ellenhard de Strassbourg (2), pp. 125-6; *Vita Henrici II archiepiscopi (Treverensis) altera*, pp. 462-3. Para uma descrição factualmente menos fiável mas que mostra como a história foi refundida na imaginação popular ver de Ottokar, *Reimchronik*, linhas 323224 e segs. (pp. 423 e segs.). Ottokar, um ex-menestrel que escreveu entre 1305 e 1320, parece ter-se servido duma versão que, circulando entre o povo miúdo da Austria e fortemente marcada por ideias pseudo-joaquinistas, aceitava o monarca de Neuss como o real Frederico II. Para descrições modernas: Mayer (Victor); Schultheiss, pp. 23-47; Voigt pp. 145 e segs.; Winkelmann.

O pseudo-Frederico como peregrino: *Continuatio Anglica* (ver em Martim de Troppau), p. 252. Para a sua proclamada vida subterrânea, ver a sua carta incluída na Nota à *Vita Henrici*, p. 462.

Para reacções na Itália: Salimbene, p. 537.

Os príncipes germânicos reconhecem o pretendente: *Magdeburger Schöppenchronik*, p. 170.

Sobre o pseudo-Frederico como messias dos pobres das cidades: Schultheiss, p. 170; Voigt, p. 148.

- 95 O pseudo-Frederico promete erguer-se de novo: Ottokar, p. 426.

Sobre a execução em Utreque. *Annales Blandinienses*, p. 33.

O Imperador salvo das chamas: Ottokar, p. 427.

Deus decretou o seu regresso: João de Wintethur, p. 280.

O Imperador e o Preste João: Oswald der Schreiber, pp. 1012 e segs. e esp. p. 1027.

Sobre a crença num futuro imperador-salvador (geralmente imaginado como um Frederico ressuscitado) na Alemanha do século XIV ao século XVI: Peuckert, pp. 213-43, 606-29; Rosenkranz; Schultheiss; Wadstein, pp. 261 e segs.

«Em todos os países...»: Regenbogen. Cf. Oswald der Schreiber, loc. cit.

- 96 «Não se deve dar...»: *Magdeburger Schöppenchronik*, p. 313.

Suchenwirt: citado em Bezold (3), p. 60.

João de Winterthur, p. 280. O motivo das tonsuras escondidas já ocorre no panfleto pseudo-joaquinista do séc. XIII *Oraculum Cyrilli*. Viria a tornar-se muito popular na Alemanha; cf. Peuckert, p. 189.

«A partir do Imperador...»: Rothe, p. 426. Cf. os seus comentários (p. 466) sobre o pseudo-Frederico de Neuss e tantos «que abraçaram a sua heresia». Sobre o filósofo grego: Döllinger (OM), pp. 285-6.

Manifestos para um Frederico futuro

- 97 *Camaleon*: Para a versão latina: Wolf (FO), pp. 720 e segs. (que a contém quase na íntegra, na forma dum sermão que se supõe ter sido pregado em 1490 ou 1439); e Lazius (FO), H₂ (b)—H₃ (que contém o final, sob o título *Vaticinia de Invictissimo Caesare nostro Carolo V*). Esta versão vem resumida em Bezold (4), pp. 573 e segs. Para uma versão em alemão vernáculo: *Reifferscheid* (FO), Documento 9. Cf. Döllinger (OM), pp. 349 e segs., Rosenkranz, pp. 516-17.

Reforma de Sigismundo: ver *Reformation Kaiser Sigmunds* (FO). Sobre esta obra: Dohna, Bezold (3), pp. 70 e segs., e (4), pp. 587 e segs.; Peuckert, pp. 198 e segs., 220 e segs. Sobre a controversa questão da autoria ver também a introdução de Beer, pp. 71-4.

Para a «profecia de Sigismundo»: *Reformation Kaiser Sigmunds*, pp. 138-43.

- 98 *Livro de Cem Capítulos*: Esta obra, sobrevive num único e enorme manuscrito em Colmar, nunca foi editada. A presente descrição baseia-se na longa análise em Haupt (8) (OM). Cf. Doren, pp. 160 e segs.; Franz, pp. 114-15; Peuckert, pp. 224-7.
- 99 «Reinará...»; «O rei virá...»; «Sou o princípio...»: Haupt (88), pp. 202-3. Abundância de pão, etc.: cf. Apocalipse vi, 5. Abundância e barateza de pão, vinho e azeite são também características do reino do futuro Constante tal como se descreve nas Tiburtina. O Revolucionário é ele próprio o Messias: Haupt (8), p. 209.
«esmagar Babilónia...»: ibid., p. 202 e cf. pp. 163, 208 e segs.
«Aquele que pune...», e o apelo ao assassinio de Maximiliano: ibid., pp. 211-12.
«dominar o mundo...»: ibid., p. 215.
«em breve o vinho...»: ibid., 210.
«os grandes homens...»: ibid., p. 210.
«Marchai contra eles...»: ibid., p. 212; cf. p. 179.
- 100 Para o massacre de «usurários» e juristas: ibid., p. 201; cf. pp. 134, 166.
«Quantos males...»: ibid., p. 168 nota 1; cf. pp. 167-72.
«Se alguém...», e comentários ao novo tipo de justiça: ibid., pp. 164-6.
- 101 Sobre o antigo império Germânico: ibid., pp. 141-5.
Sobre os povos latinos: ibid., pp. 146-9.
Sobre o destino futuro da Alemanha: ibid., pp. 156 e segs., 200.
- 102 «e aqueles que não aceitaram...»: ibid., p. 201.
Cristo só pregou aos judeus: ibid., p. 188.
Sobre o patriarca e o imperador: ibid., pp. 156-9.
«Os alemães detiveram...»: ibid., p. 157.
Sobre a persistência das quimeras acerca da reincarnação de Frederico: Peuckert, pp. 606 e segs.
- 103 Sobre o *Bundschuh* de 1513: Schreiber (OM). Os elementos milenaristas do seu programa ressaltam dos documentos 20 (p. 89) e 22 (p. 92). Cf. Haupt (8), p. 200, nota 3; Peuckert, p. 625.

7. UMA ELITE DE REDENTORES AUTO-IMOLADOS

A génese do movimento flagelante

- 105 Sobre os começos da auto-flagelação na Europa; Förstermann, p. 7; Zöckler, p. 36. Para a prática em Camaldoli e Fonte Avellana: Damian (1), cols. 415-17, e (2), col. 1002.
Os frades: Suso (1), p. 43.
- 106 A presente descrição das procissões italianas baseia-se em: *Annales S. Justinæ Patavini*, p. 179.
Para descrições modernas dos movimentos flagelantes medievais: Förstermann, cujo relato foi durante quase século e meio o mais completo, foi entretanto suplantado pelo simpósio publicado em Perugia para assinalar o sexto centenário do primeiro surto; ver *Il Movimento dei Disciplinati* (OM). Outras referências dignas de nota: Fredericq (1) (OM); Hahn, vol. II, pp. 537 e segs.; Haupt (1), (5) e esp. (11); Hübner, esp. pp. 6-60; Lea (OM), pp. 381 e segs.; Lechner; Pfannenschmid; Werunsky, pp. 291 e segs. Para bibliografia: Röhrich (2).
O mundo na iminência de ser destruído: *Annales S. Justinæ*, loc. cit. Salimbene, p. 466.

Sobre o movimento de 1261-2 ao norte dos Alpes: *Chronicon rhythmicum Austriacarum*, p. 363; *Annales Mellicenses*, Continuações: *Mellicensis*, p. 509, *Zwettlensis*, III, p. 656; *Sancrucensis* II, p. 645; *Annales Austriacarum, Continuatio Prædicatorum Vindobonensium*, p. 728; Ellenhard (1), pp. 102 e segs. (sobre as procissões em Estrasburgo); Henrique de Heimburg, p. 714; Hermann de Althaus, p. 402. O movimento também atingiu a Boémia e a Polónia: *Annales capituli Cracoviensis*, p. 601; Basko de Poznan, p. 74; Pulkava de Radenin, vol. III, p. 232.
Sobre a dívida dos alemães para com o movimento italiano: Hübner, pp. 33-92. Para o texto da Carta Celeste: Closener, pp. 111 e segs. O seu contexto é o do movimento de 1348-9, mas as provas intrínsecas mostram datar a carta de 1262; cf. Hübner, pp. 54 e segs.; Pfannenschmid, pp. 15 e segs.
A profecia apocalíptica atribuída a Cristo: Marcos XIII (Mateus XXIV, Lucas XXI).

- 108 Sobre a composição social do movimento germânico: *Chronicon Rhythmicum Austriacarum*, p. 363. Basko de Poznan refere-se mesmo aos flagelantes como «secta rusticorum». Cf. Hübner, pp. 19-20.
Sobre as proclamações de salvação dos flagelantes: Siegfried de Balnhusin, p. 705. A descrição em Pulkava, loc. cit., é muito mais tardia e pouco digna de confiança.
Sobre a repressão na Alemanha: c. g. *Annales Veterocellenses*, p. 43.
Sobre os flagelantes de 1296: Closener, p. 194; e nota 5 a issc.
Sobre a Peste Negra: Ziegler, que veio substituir Coultron, Nohl. Para a Alemanha em particular: Hoeniger.
- 109 Os flagelantes precedem a peste: *Kalendarium Zwettlense*, p. 692; *Annales Austriacarum, Continuatio Clastroneoburgensis* V, p. 736. Ambas estas fontes afirmam expressamente que os flagelantes já eram activos na Áustria antes da peste. Para a proliferação da peste através da Europa: Lechner, pp. 443 e segs.; mas cf. Hübner, pp. 12-13.
Sobre os flagelantes na Inglaterra: Robert de Avesbury, pp. 407-8.
Para Estrasburgo: Closener, pp. 105 e segs.
Para Tournai: Muisis, pp. 349, 354-5.
Estatísticas para os Países-Baixos: *Preve chronicon Flandriae*, p. 26; Muisis, pp. 354-5; e para Erfurt: *Chronicon S. Petri vulgo Sampetrinum Erfurtense*, p. 180.
- 110 A presente descrição da organização, regras e rituais dos flagelantes baseia-se em: du Fayt, pp. 703 e segs.; Henrique de Herford, p. 281; Hugh de Reutlingen, pp. 21 e segs. Mateus de Neuenburg, pp. 265-7; Muisis, pp. 355 e segs.; Twinger, vol. IX, pp. 105 e segs.
A cerimónia quebrada por mulheres ou padres: Gilles von der Heye, p. 342; du Fayt, p. 704; crónica vernácula em Fredericq (FO), vol. III, p. 15.
- 111 Para o texto dos hinos: Hübner.
«A simonia penetrou...»: Henrique de Herford, p. 268.
«Quão desprezível...»: João de Winterthur, p. 278. O ano é 1348. Para os flagelantes como salvadores: Boendaele, vol. I, p. 590; Closener, p. 119; Fredericq (FO), loc. cit. e p. 18; Henry de Diessenhofen, p. 73; *Magdeburger Schöppenchronik*, p. 206.
- 112 O povo amaldiçoa o clero: Closener, loc. cit.; *Magdeburger Schöppenchronik*, loc. cit.; Muisis, p. 250; Taube de Selbach, p. 77.

Flagelantes revolucionários

- 112 Sobre os tremores de terra como «calamidades messiânicas»: ver Hübner, p. 30, nota 2, para fontes.
Para a interpretação escatológica da Peste Negra: *Detmar-Chronik*, p. 522.
«A peste dominava...»: citado em latim em Hübner, p. 31, onde também se inclui a fonte.
João de Winterthur, p. 280.
Para o grande «astrólogo»: Miguel de Leone, p. 474.

- 110 Para a duração pretendida (33 anos e meio): Closener, p. 120.
Para a inquirição em Breslau ver os extractos de *Questio* em Hübner, pp. 22, 24 (nota 1), 29, 47 (nota 2), 204 (nota 1).
Os flagelantes compararam-se a Cristo: Bonendaele, vol. I, p. 590; Guilherme de Nangis, *Continuation III*, vol. II, p. 218; crónica em Fredericq (FO), vol. III, p. 18.
Sobre a composição social das procissões: *Breve chronicon Flandriae*, p. 23; Henrique de Herford, p. 282; Hugo de Reutlingen, pp. 51-2; Kervyn de Lettenhove (FO), pp. 30-31; Mateus de Neuenburg, p. 266; Tilemann Ehlen de Wouhagen, pp. 32-3; também fontes em Fredericq (FO), vol. II, p. 136, e em Kervyn de Lettenhove (2) (OM), vol. III, p. 353.
Sobre os clérigos enquanto *prophetas*: *Chronicon comitum Flandrensium*, p. 226; Closener, p. 118; *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 432; e cf. a quarta versão de Froissart, citada em Fredericq (FO), vol. II, p. 131.
Para o Touro: Clemente VI, pp. 471-2.
O cronista dos Países-Baixos: *Gesta abbatum Trudonensium*, loc. cit.
Para o arcebispo de Colónia: Sínodo de Colónia, 1353, p. 471.
- 114 Para Breslau: Klose (OM), p. 190.
Sobre as atitudes e actos antieclesiásticos dos flagelantes: *Chron. comitum Flandrensium*, loc. cit.; *Magdburger Schöppenchronik*, p. 206; *Chron. S. Petri vulgo Sampetrinum*, p. 181; Closener, pp. 115, 119; Detmar-Chronik, p. 520; Henrique de Herford, pp. 281-2; le Bel, vol. I, p. 225; crónica em Fredericq (FO), vol. III, p. 18.
Para as queixas do papa: Clemente VI, p. 471.
O cronista francês: le Bel, loc. cit.
Para um estudo moderno da acusação de envenenamento da água: Wickersheimer; e dos massacres subsequentes: Graetz, vol. VII, pp. 360-84; Werunsky, pp. 239 e segs.
Sobre os acontecimentos em Francoforte: *Annales Francofurtani*, p. 395; Carmentz, p. 434; Mateus de Neuenburg, p. 264. Cf. Kracauer (OM), pp. 35 e segs.
Para Mainz: Henrique de Diessenhofen, p. 70; Mateus de Neuenburg, pp. 264-5; Taube de Selbach, pp. 92-3. Cf. Graez, vol. VII, p. 375; Schaab, pp. 87 e segs.
Para Colónia: *Annales Agrippenses*, p. 738; Detmar-Chronik, p. 275; *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 432; Lacomblet, vol. III, p. 391, n.º 489 (23 de Setembro de 1350) (daí a citação); *Notae Colonienses*, p. 365; Ennen e Eckertz, vol. IV, n.º 314, 385. Cf. Weyden (OM), pp. 186 e segs.
Para Bruxelas: Muisis, pp. 342-3.
- 115 Sobre os massacres nos Países-Baixos: Boendaele, vol. I, pp. 588-93; du Fayt, pp. 705-7; tradução em baixo alemão de Jan van der Beke Fredericq (FO), vol. I, pp. 196-7.
«o facto de a maioria deles...»: Clemente VI, p. 471.
Os flagelantes atacam os leigos: *ibid.*; e *Detmar-Chronik*, p. 275. Cf. Werunsky, pp. 300 e segs.
Filipe V abole a flagelação: Muisis, p. 361; e fontes em Fredericq (FO), vol. III, pp. 20-21, 116-17, e em Kervyn de Lettenhove (2) (OM), vol. III, p. 358.
As cidades resistem aos flagelantes: Erfurt: *Chron. S. Petri vulgo Sampetrinum*, p. 180; Aachen: Haagen (OM), vol. I, p. 277; Nuremberga: Lochner (OM), p. 36.
Sobre os flagelantes de 1400: Zantfliet, p. 358.
Flagelantes em Avinhão: *Breve chronicon Flandriae*, p. 14; Mateus de Neuenburg, p. 276, nota 2.
Para o relato de du Fayt (FO); e cf. Fredericq (2) (OM).
Sobre a acção da Universidade de Paris: Guilherme de Nangis, *Continuation III*, vol. II, p. 217; Egasse du Boulay (FO), vol. IV, p. 314.
- 116 O movimento suprimido pelas autoridades eclesiásticas: André de Regensburg, p. 2112; Benessius Krabice de Weitmühl, p. 516; Closener, p. 120; Francis de Praga, p. 599; Froissart, vol. IV, p. 100; *Magdburger Schöppenchronik*, p. 206.
O movimento suprimido pelas autoridades seculares: *Annales breves Solmenses*, p. 449; Tilemann Ehlen, p. 33; e fontes em Fredericq (FO), vol. II, pp. 112-18.

«sumindo-se tão subitamente...»: Henrique de Herford, p. 282.
Sobre a penitência em S. Pedro de Roma: *Magdburger Schöppenchronik*, p. 219.
Para proibições posteriores: Países Baixos, especialmente Tournai: Fredericq (1) (OM); Utreque: Sínodo de Utreque, 1353; Colónia: Sínodos de Colónia, 1353 e 1357, pp. 471, 485-6.
Sobre o movimento italiano: Duplessis d'Argentré (FO), pp. 336-7.

Os flagelantes secretos da Turingia

- 117 A presente descrição sobre Schmid e os flagelantes secretos da Turingia baseia-se em documentos impressos em Stumpf (OM) e em Förstemann, apêndice II. Para os documentos 2 e 3 em Stumpf, que resumem as próprias opiniões do chefe, ver ainda (1) e (2) (ambas FO). Para uma referência moderna a Schmid: Haupt (12); e à história de seita: Förstemann, pp. 159-81; Haupt (5), pp. 117 e segs. e (11).
Sobre os flagelantes de 1348-9 na Turingia: *Chron. S. Petri vulgo Sampetrinum*, p. 180.
Sobre a Turingia como centro do culto a Frederico: Grauert (1); Kampers (1), pp. 97-109.
Para Frederico o Intrépido como figura escatológica: Pedro de Zittau, pp. 124 e segs.; e cf. Grauert (2), pp. 703 e segs.
Sobre o retorno da peste: Haupt (5), p. 118, nota.
- 119 Para as execuções em Nordhausen: Körner (FO), col. 1113.
O papa encoraja a Inquisição: Gregório XI (1).
Sobre o grupo em Erfurt: Trithemius (1), vol. II, p. 296.
Sobre os movimentos de flagelantes no Sul da Europa a partir de 1396: Förstemann, pp. 104 e segs.
Sobre os flagelantes em Roma: Wadding, vol. X, pp. 33-4; e cf. Wadstein, p. 89.
Charlier de Gerson: Gerson (4), p. 658, e (5), pp. 660-64.
Para as doutrinas dos flagelantes turingios no século XV: Stumpf, documentos 4, 5 (= Reifferscheid, documentos 5, 6); para emendas e adições ao segundo documento, de outro manuscrito: Haupt (5). Também Förstemann, documento ao apêndice II, pp. 278-91.
- 120 O cronista turingio do século XV: Rothe, p. 426.
Sobre a repressão de 1414-16: Körner, p. 1206. Cf. sobre o papel preponderante das autoridades seculares nestas perseguições: Flade, pp. 80-82.
Sobre os flagelantes em Nordhausen, 1446: Förstemann, loc. cit., e pp. 173 e segs. Em Sonderhausen, 1454: Stumpf, documento 5; Haupt (5).
- 121 Para os últimos julgamentos de flagelantes: Förstemann, pp. 180 e segs. Em 1468 um monge de Erfurt escreveu um panfleto contra os flagelantes: ver João de Haia (FO).

8. UMA ELITE DE SUPER-HOMENS AMORAIS I

A heresia do Livre-Espírito

- 123 A descrição mais completa da heresia do Livre-Espírito que hoje se nos oferece é de longe a de Guarnieri (2); publicada em 1965, substitui Mosheim (2) (1970) e Jundt (1875). Para relatos sucintos publicados nos últimos anos: Guarnieri (1); e, apenas até ao século XV, Leff, vol. I, pp. 308-107. O relato de Erbstösser e Werner ignora factos irrecusáveis, em benefício duma apriorística tese pseudo-marxista.
O nome «*Livre-Espírito*» foi tirado de 2 Coríntios III, 17: «onde está o Espírito do Senhor há liberdade.»
- 124 A existência da heresia do Livre-Espírito foi posta em dúvida por exemplo pelo eminente historiador eclesiástico Karl Müller; cf. Müller (1), p. 612, e (2), *passim*. Para uma resposta enérgica a Müller (2). Ver Niesal.
Schwester Katze! Todas as versões existentes contêm largas interpelações da teologia católica ortodoxa. Pode obter-se uma ideia clara do original compa-

rando as duas versões publicadas; ver Pfeiffer, Birlinger (ambas FO), e cf. Simon (OM).

Para a lista de «artigos de fé»: Preger (2) (FO).

Para o *Mirouer des simples ames*, ver Porete, Marguerite (FO).

A justeza das notícias católicas sobre o Livre-Espírito é também confirmada pelos documentos relativos a um movimento muito similar, embora bastante mais pequeno, que existiu na Itália durante o século XIV. Estão publicados em Oliger (OM).

Sobre o misticismo ortodoxo medieval: Leclercq, Vandenbroucke e Bouyer.

- 125 Sobre a relação entre misticismo ortodoxo e herético, especialmente na Alemanha: Leff, vol. II, pp. 259-94.

Na primeira edição deste livro dei a entender que o Livre-Espírito já era conhecido no Ocidente no século XII; mas pensando melhor, tenho as minhas dúvidas. Sobre os Euquitas: Runciman (1), esp. pp. 21-5, 28-9; Guarnieri (2), pp. 272-3.

- 126 Sobre os Sufis: Guarnieri (1), pp. 367-70; Guarnieri (2), cols. 1249-50.

Os Amaurianos

- 126 Para descrições modernas da seita Amauriana: Aegerter, pp. 59 e segs.; Alphandéry (1); Delacroix, pp. 34-52; Gilson, pp. 382-4; Hahn, vol. III, pp. 176 e segs.; Jundt, pp. 20 e segs.; Preger (1), pp. 166 e segs. e obras indicadas a seguir.

O cronista alemão: Caesarius de Heisterbach, vol. I, pp. 304-7. A lista de sectários dada por Caesarius é confirmada pelo decreto de condenação; ver Sínodo de Paris, 1209.

- 127 Para a história de Amaury: Guilherme o Bretão, pp. 230-31. Cf. Hauréau, pp. 83 e segs.

Sobre os eminentes associados de Amaury: *Chronicon universale anonymi Laudunensis*; e Hostiensis (Henrique de Susa, Henricus de Bartholomaeis) citado em Capelle (OM), p. 94.

Sobre a responsabilidade de Amaury: *Chronica de Mailros*, p. 109.

Para o panfleto *Contra Amaurianos*: Garnier de Rochefort (atrib.).

Roberto de Courçon: em Denifle e Chatelain (FO), vol. I, p. 79.

Inocêncio III: em *Concilium Lateranense* IV, cap. II, p. 986.

Sobre a própria doutrina de Amaury, além de Caesarius e Hostiensis: Martinho de Troppau, pp. 393 e segs.; Martinho, que foi capelão de cinco papas, morreu em 1278. O seu relato foi adoptado no século XV por Gerson; ver Gerson (8), p. 394, (10), p. 1242. Tanto Martinho como Hostiensis podem, todavia, simplesmente ter atribuído a Amaury opiniões que encontraram em Erigena. Sobre Amaury e Erigena ver Jourdain — cujo argumento não pode, todavia, continuar a ser sustentado na sua totalidade: os Amaurianos eram sem dúvida discípulos de Amaury, mesmo que errantes, e não de David de Dinant.

- 128 «Exteriormente, no semblante e na fala...»: João, abade de S. Victor.

Para a heresia em Troyes: Caesarius, p. 307; em Lião: Estevão de Bourbon, p. 294.

Para o proselitismo dos Amaurianos: Caesarius, p. 306; *Chronica de Mailros*, loc. cit.; *Haereses sectatorum Amalrici*.

Sobre a doutrina dos Amaurianos: Caesarius; Garnier de Rochefort; *Haereses sectatorum*; João, abade de S. Victor; e a acta do interrogatório dos clérigos presos (ver Alverny (OM), que confirma a justeza de *Haereses sectatorum*. Para reconstituições modernas da doutrina: Capelle; Grundmann (2), pp. 355 e segs.; Pra.

«Ele ousou afirmar que...»: *Haereses sectatorum*.

«Cada um deles era Cristo...»: Caesarius, p. 305.

Sobre a teoria de sucessivas encarnações: *Haereses sectatorum*; Garnier de Rochefort, p. 30.

- 129 O Espírito Santo falava através dos Amaurianos: Caesarius, p. 305.

«Dentro de cinco anos...»: Garnier de Rochefort, p. 51.

Sobre as fantasias messiánicas dos Amaurianos: Caesarius, pp. 305-6.

Para o sermão do abade de S. Victor: João, abade de S. Victor.

- 130 «Eles cometeram estupros...»: Guilherme o Bretão, vol. I, p. 232.

A sociologia do Livre-Espírito

- 130 O significado sociológico do culto da pobreza voluntária desde há muito se tornou tema de controvérsia. Ao interpretarem a pobreza voluntária como um movimento específico dos oprimidos, alguns eruditos marxistas deturpam sem dúvida os factos. Grundmann (2) denuncia efectivamente essas simplificações extremas, ver esp. pp. 28 e segs., 157 e segs., 188 e segs., 351. No entanto, os irremediavelmente pobres, sobretudo os artesãos urbanos, desempenharam no movimento, dentro e fora da Igreja, um papel mais relevante do que o sugerido pelo professor Grundmann.

- 131 Para Willem Cornelis: Tomás de Chantimpré, p. 432.

Para o antinomianismo e culto da pobreza em Antuérpia circa 1250: documento em Fredericq (FO), vol. I, pp. 119-20; e cf. McDonnell, pp. 489-90.

Sobre a mística Hadewijch, que também se notabilizou em Antuérpia cerca de 1230, e para o italiano Jacopone de Todi, ver Guarnieri (1) pp. 362-3, e Guarnieri (2) cols. 1243, 1247.

- 132 Sobre a derivação de «beg» e «beggar» ver o *Oxford English Dictionary*.

Sobre a indumentária e conduta pública dos Beghards: *Annales Basileenses*, p. 197; João de Dürbheim (1), pp. 259-60; Pelayo, vol. II, liv. II, artigo 51, § K; Wasmond de Homburg; Wattenbach (1) (FO). Pelayo, artigos 51 e 52, descreve em profundidade o modo de vida dos Beghards, incluindo os Irmãos do Livre-Espírito.

O crescente melindre do clero em relação aos Beghards é atestado pelos decretos de vários sínodos; e.g. (todos FO): Sínodo de Mainz, 1259, p. 997 Magdeburgo, 1261, p. 777; Trier, 1277, p. 27 (a data de 1227 é um erro); Trier, 1310, p. 297. Sobre o modo de vida dos Irmãos do Livre-Espírito: Conrad de Megenberg; Pelayo (a passagem mais importante é citada em Mosheim (2), p. 290). São abundantes as provas da participação de clérigos apóstatas e de homens e mulheres de famílias prósperas; e a tentativa de Erbströsser e Werner para apresentar o movimento no seu todo como plebeu é infundada.

- 133 Sobre a posição das viúvas e solteironas da classe média: Power, pp. 413, 433. Sobre os Amaurianos «nas casas das viúvas»: *Chron. de Mailros*, p. 109, em que são chamados «Papeldari»; e *Chron. regia Coloniensis, Continuatio* II, p. 15, onde são chamados «Beggini».

Sobre o significado destas apelações: Grundmann (2), pp. 373 e segs.; e cf. *ibid.*, pp. 366 e segs.

Para a prisão dos discípulos femininos: Guilherme o Bretão, p. 233.

Sobre as Beguines: Naumann; McDonnell; e para um breve resumo: Haupt (9).

Os monges proibidos de tratar com as Beguines: Sínodo de Mainz, 1261, p. 1089.

O franciscano de Tournai: Simão de Tournai, pp. 33 e segs.

- 134 O bispo da Alemanha de Leste: Bruno de Olmütz, p. 27.

Sobre a atitude do clero secular: Grundmann (2), pp. 378-84. Sobre a assimilação das Beguines pelas ordens mendicantes: *ibid.*, pp. 199-318.

A recepção feita por uma comunidade Beguine a um adepto do Livre-Espírito é descrita por Conrad de Megenberg.

«Palavras incrivelmente subtis...»: Nider, liv. III, cap. V, p. 45.

«Um homem que tinha grande parecença...»: Ulanowski (FO), p. 248.

9. UMA ELITE DE SUPER-HOMENS AMORAIS II

A expansão do movimento

- 135 Para a expansão do Livre-Espírito ao longo do Alto Reno: Hartmann (FO), p. 235. Fontes para as execuções em Estrasburgo: em Duplessis d'Argenté, vol. I, p. 316.

Para Albertus Magnus: Nider, liv. III, cap. V, p. 45.

Para a diocese de Trier: Sínodo de Trier, 1277, p. 27.

Para Colónia: Henrique de Virmenburb; Wadding, vol. VI, pp. 108-9 e cf. Mosheim (2), pp. 232-3.

Sobre os dois Beghards em Nördlingen: *Annales Basileenses*, p. 194; e cf.

- Grundmann (2), pp. 404 e segs. Para os artigos heréticos, ver Aibertus Magnus (FO). Os manuscritos da análise de Alberto conhecidos de Preger e Haupt não passam ambos de cópias. Nider, escrevendo cerca de 1435, proclama (loc. cit.) ter visto a lista original no caderno de apontamentos do próprio Alberto; mas esse perdeu-se. Preger dá também outra lista de 29 artigos, duma fonte independente mas tratando de idêntico surto de heresia no Ries suábio; ver Preger (1) (FO). Para reconstrução da doutrina apresentada por estas fontes: Delacroix, pp. 60-68; Grundmann (2), pp. 401-31; Preger (1) (OM), pp. 207-12.
- 135-6 Para Marguerite Porete: Guilherme de Nangis, *Continuatio II*, vol. I, pp. 379-80; *Grandes chroniques de France*, vol. V, p. 188; Jean des Preis, pp. 141-2, Para a condenação do livro dela: Langlois (FO). Para a sentença a que foi condenada: Lea (FO). Para a carta de Clemente V: *ibid.*, p. 578, nota. Ver ainda Guarnieri (1), pp. 388-9, 408-13, e sobre a sorte do livro na Inglaterra, p. 434.
- 136 Sobre o concílio de Viena: Müller (Ewald), esp. apêndice B. Para as bulas, ver Clemente V.
Sobre a perseguição eclesiástica às Beguines: McDonnell, pp. 505-74.
Carta pastoral do bispo de Estrasburgo: João Dürbheim (1).
Sobre a inquisição episcopal: Lea (OM), p. 370.
Do bispo de Estrasburgo para o bispo de Worms: João Dürbheim (2); e para a carta ao papa: Baluze (1) (FO), vol. III, pp. 353-6.
- 137 Para o heresiarca Walter: Trithemius (1) vol. II, p. 155; e cf. Mosheim (2), pp. 270 e segs.
Para a captura e execução do grupo secreto: João de Viktring, vol. II, pp. 129-30; João de Winterthur, p. 116; Guilherme de Egmont, pp. 643-4 (a última é uma fonte coeva).
Para a Casa da Pobreza Voluntária em Colônia: Wattenbach (1) (FO); e cf. *Gesta Baldevini Treverensis archiepiscopi*, p. 144.
Para os três Beghards em Constança: João de Winterthur, pp. 248-50; e cf. Mosheim (2), pp. 301-5.
Nomeado inquisidor papal: Ver Inocêncio VI.
Para o adepto em Speyer: Naclerus, pp. 898 e segs.; Trithemius (1), pp. 231 e segs. Ver também Haupt (1), p. 8.
Para Colônia em 1357: Sínodo de Colônia, 1357, pp. 482-3.
Para Nicolau de Basileia: Nider, liv. III, cap. II, p. 40; e a sentença que puniu um dos seus discípulos, referida em Schmidt (1) (FO), pp. 66-9, e corrigida em Haupt (4), p. 509. O teor geral do livro de Schmidt sobre Nicolau há muito que foi refutada. Para uma referência moderna a Nicolau: Strauch.
Para a execução em Mainz: Ritter (FO).
Sebastião Brant: *De singularitate quorundam fatuorum additio*, em Brant (FO), pp. 119-21.
O Livre-Espírito atinge a Boémia e a Áustria: João de Viktring, vol. II, p. 130.
O Livre-Espírito entre as Beguines bávaras: Conrad de Megenberg.
Na diocese de Würzburg: Haupt (1), pp. 6 e segs., citado de *Monumenta Boica*, vol. XI, pp. 415-21.
Para o sínodo de Regensburg, 1377: Haupt (2), p. 488, citado de *Monumenta Boica*, vol. XV, p. 612.
Para o julgamento em Eichstätt: *ibid.*, pp. 490 e segs.
Para a comunidade em Cham: *Errores bechardorum et begutarum*, e Haupt (7).
Sobre as medidas contra os Beghards na Bavária durante o século XV: Haupt (2); Lea (OM), pp. 412-13.
- 138 Para a comunidade em Schweidnitz: Ulanowski (FO).
Sínodo de Magdeburgo, 1261, p. 777.
Matilda de Magdeburgo, p. 260.
Para o copista em Erfurt: *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium Continuatio I*, p. 434.
Para as três Beguines em Magdeburgo: *ibid.*, p. 435; e *Erphurdianus Antiquitatum Variloquus*, pp. 134-5.
Sobre a nomeação e poderes de Kerlinger: Urbano V (1); Carlos IV (1) e (2). A data da bula é, no entanto, 1368 e não, como afirma Mosheim, 1367.
Para a repressão em Erfurt: Wattenbach (1) (FO); e Nordhausen: Körner, p. 1113.
- Erfurt e Magdeburgo limpas: *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium Continuatio I*, p. 441.
Sobre a seita turingia de c. 1550: Hochhut, pp. 182-96; Wappler, pp. 189-206.
O apelo do papa Gregório XI (2).
- 139 Execuções em Lübeck e Wismar: Körner, pp. 1185-6.
Sobre a luta de Groot contra a heresia: Groot (FO), pp. 24-48; e cf. Preger (2) (OM), pp. 24-6.
Para Bloemardinne: Bogaert (FO), p. 286. A literatura sobre Bloemardinne é abundante, mas nada acrescenta à informação fornecida por Bogaert, que escreveu depois da morte de Ruusbroec. No entanto, Bogaert afirmou ter obtido as suas informações dum companheiro de Ruusbroec, João de Schoenhoven; e bastantes historiadores têm o seu relato na conta de fiel.
Ruusbroec posto a ridículo em público: Latomus (OM), p. 85.
Os ataques de Ruusbroec aos Irmãos do Livre-Espírito podem encontrar-se nas seguintes obras indicadas na Bibliografia: Ruusbroec (1), pp. 52-5, (2), pp. 228-37, (3), p. 105, (4), pp. 191-2, 209-11, (5), pp. 287-82, 297-8, (6), pp. 39-52. Ironicamente, vinte anos após a sua morte ele próprio foi acusado de heresia, por Gerson; ver Combes, *passim*.
Sobre a nomeação de inquisidores em 1410: Latomus, p. 84.
Para a *Homines intelligentiae*: *Errores sectae hominum intelligentiae*; e cf. Altmeyer, pp. 82-3.
- 140 Para a bula de 1365: Urbano V (2).
Sobre os Turlupins: Gaguin, liv. IX, p. 89; Baronius e Raynaldus, vol. XXVI, p. 240. Ver também Du Cange, em «Turlupini». Sobre a provável origem do nome: Spitzer.
Os comentários de Gerson encontram-se nas seguintes obras assinaladas na bibliografia: Gerson (1), p. 19, (2), p. 55, (3), p. 114, (6), pp. 306-7, (7), p. 369, (9), p. 866, (11), p. 1345. Uma das suas fontes de informação era um livro de «quase incrível subtileza» que ele atribuía a uma tal «Maria de Valenciennes». Hoje é sabido que o livro em questão era o *Miroir des simples ames* de Marguerite Porete; cf. Guarnieri (1), pp. 461-2.
Sustentou-se com frequência que certos apaniguados que emigraram da França para a Saboia em 1370, e outros que foram executados em Douai em 1420, eram irmãos do Livre-Espírito; mas as fontes originais não o confirmam. Para uma consulta pormenorizada das provas no caso de Douai: Beuzart.
Sobre Pruyssinck e seus discípulos: Frederichs (FO); Lutero (3). Para descrições modernas: Frederichs (1) e (2) (ambas OM); Rembert, pp. 165 e segs.
- 141 Para os primeiros ataques de Calvino contra os Libertinos Espirituais, em 1539 e 1544: Calvino (1), p. 300-301, 350-51, e (2), pp. 53-4.
Para as advertências a Margarida de Navarra: Bucer; Calvino (3).
Sobre o fim de Quintino: Calvino (5), cols. 361-2.
A estimativa de 10 000 acha-se em col. 163 de Calvino (4), que é o mais importante dos seus tratados contra a seita.
Para as réplicas ao ex-franciscano: Calvino (5); Farel.
Para descrições modernas dos Libertinos Espirituais: Jundt, pp. 122 e segs.; Niessel; e mais resumidamente: Lefranc, pp. 112-13; Saulnier, pp. 246-9.
Parece não haver fundamento na atribuição de variados panfletos aos membros da seita, que de facto não eram seus autores. Algumas dessas obras foram afinal identificadas como simples traduções do Baixo Alemão do anabaptista David Joris; ver Baiton, p. 35.
- A via para a autodeificação
- 142 Grundmann (7) mostra que os inquisidores fizeram com que o Livre-Espírito parecesse muito mais uma «seita» uniforme do que realmente era. Não deixou, no entanto, de existir uma tradição prática e especulativa. Esta é reconhecível também no Sul da Europa. Sobre o Livre-Espírito, ou Espírito de Liberdade, na Itália: De Stefano, pp. 327-44; Oliger; Guarnieri (1), pp. 404-97. Ver também os

sugestivos comentários em Burdach (1), p. 588. Para a Espanha, ver referências em Guarnieri (1), pp. 483-4.

«Deus é tudo...»: João Dürbheim (1), p. 256.

«Deus está em todas as pedras...»: *Errores sectae hominum intelligentiae*, p. 287. «Todas as coisas criadas...»: Albertus Magnus, artigos 76, 77.

Para as mesmas idéias entre os Libertinos Espirituais do século XVI: Calvino (4), cols. 178-9; Farel, p. 263.

- 143 Sobre a doutrina da «bem-aventurança» universal e final: Ruusbroec (3), p. 105, (4), p. 191, (5), p. 278 (onde a absorção das pessoas da trindade é especificamente nomeada).

A alma como uma gota de líquido: Ruusbroec (6), p. 41; cf. João de Dürbheim (1), pp. 257-8; Calvino (4), cols. 221, 224.

Negação da vida para além da morte: Ruusbroec (3), loc. cit.; João de Dürbheim (1), loc. cit.; e cf. Pfeiffer (FO), p. 453.

O significado do inferno: Caesarius de Heisterbach, p. 304.

«A alma é tão basta...»: Ulanowski (FO), p. 247.

Sobre a divindade da alma: Albertus Magnus, artigos 7, 95, 96; Ruusbroec (6), p. 43.

«A essência divina...»: Preger (2) (FO).

«Todas as criaturas racionais...»: *ibid.*

Os adeptos colocam-se eles próprios acima dos santos, etc.: Albertus Magnus, artigos 22, 31, 39, 70, 74, 93; Preger (1) (FO), p. 156.

- 144 «Eles dizem que são Deus...»: João de Dürbheim (1), p. 256; cf. Calvino (4), col. 158.

«Passa-se o mesmo comigo...»: Ruusbroec (6), pp. 44-5.

A Virgem e Cristo falharam em perfeição: e. g. Wattenbach (2) (FO), pp. 540-41. Sobres as provas sustentadas pelos novíços ver e. g. Ulanowski; *Schwester Katrei* (esp. Birlinger, pp. 20 e segs.; Pfeiffer, pp. 456 e segs.); Wattenbach (1), pp. 30 e segs.; *Errores bechardorum*. Os críticos eclesiásticos do movimento foram também chocados pelo rigor das provas; e. g. Ruusbroec (1), (2), e (3).

«O Espírito de Liberdade...»: Wattenbach (2), p. 540. Esta citação não é *verbatim* mas feita a partir de respostas a várias questões do inquisidor.

«Integralmente liquefeito na eternidade...»: *ibid.*, (1), p. 533.

A interna de Schweidnitz: Ulanowski, p. 241.

«O homem perfeito é Deus...»: Preger (2) (FO).

- 145 *Schwester Katrei*: Birlinger, pp. 23-4.

Para as pretensões dos adeptos em Schweidnitz: Ulanowski, pp. 249, 242; e dos adeptos suábios: Albertus Magnus, artigos 19, 70; Preger (1) (FO), artigo 30.

«Já não tinha mais necessidade de Deus»: Albertus Magnus, artigos 11, 74.

Os adeptos acham-se dotados de poderes miraculosos: e. g. Gil o Chantre segundo *Errores sectae*; o eremita no *Buch von den zwei Mannen* (Schmidt (2) (FO); Hermann Küchener em Haupt (1).

«Eles dizem que criaram...»: João de Dürbheim (1), p. 256.

«Quando eu permanecia...»: Ruusbroec (6), 42-3.

- 146 «Quando Deus criou...»: Ulanowski, p. 243.

«O homem perfeito...»: Preger (2) (FO).

A doutrina do anarquismo místico

- 146 Sobre Boullan: Bruno de Jésus-Marie.

Suso (2), pp. 352-7.

- 147 «Todo aquele que atribui...»: Garnier de Rochefort, p. 12.

«Todo aquele que reconhece...»: *ibid.*, p. 9.

«Um homem que possui uma consciência...»: Wattenbach (1), pp. 532-3.

«Só é pecado...»: Albertus Magnus, artigo 61.

«Pode-se estar tão unido...»: Preger (1) (FO), artigo 4. Cf. Albertus Magnus, artigos 21, 24, 94. Para as mesmas crenças entre os Libertinos Espirituais: Calvino (1), cols. 350-51, (4) cols. 155, 183-5, 201, 204-9, (5), cols. 356, 361; Farel, pp. 4-5, 23-5, 27, 263; 277-8, 456-7; e entre os «Amigos do Sangue» da Turingia: Hochhut (OM), pp. 185-8.

«Eu pertencço à Liberdade...»: Wattenbach (1), p. 533.

«O homem livre...»: Wattenbach (2), p. 540, onde também se pode encontrar a revelação ao inquisidor.

«Melhor fora...»: *ibid.*, p. 539.

O adepto deve restaurar a sua força: Wattenbach (1), p. 532; Schmidt (2) (FO); Nider, liv. III, cap. V, p. 45; Albertus Magnus, artigos 44, 52 (e nas emendas de Haupt: artigo 25-A); Preger (1) (FO), artigo 27. O valor espiritual dos festins é sublinhado por Bertold de Rohrbach, o adento que foi queimado em Speyer em 1356; para as fontes ver acima, nota à p. 141.

Para o comentário sobre o cálice de ouro: Wattenbach (2), p. 539.

Belas vestes em Schweidnitz: Ulanowski, p. 252.

Imã Catarina (*Schwester Katrei*): Birlinger, p. 31.

- 148 «Eles usam hábito...»: Nider, liv. III, cap. V.

«Quando um homem...»: Schmidt (2) (FO).

«Todas as coisas que existem...»: Preger (FO).

Schwester Katrei: Pfeiffer, p. 458; Birlinger, p. 31.

A virgindade refeita: Wattenbach (2), p. 541.

- 149 Sobre a promiscuidade sem rebates de consciência: Calvino (4), cols. 184, 212-14; Hochhut, pp. 189-94; Preger (1) (FO), artigo 11; *Errores sectae*, p. 283. Henrique de Virnenburg acusou os heréticos de sustentarem que a fornicação não era pecado.

As Beguines em Schweidnitz e os Beghards com quem elas se associaram afirmavam que resistir às provocações sexuais era sinal dum «espírito grosseiro».

«O deleite do Paraíso», «A ladeira»: *Errores sectae*, p. 282. Cf. Nider, liv. III, cap. V; Calvino, col. 184.

«Christerie»: Hochhut, pp. 183-5; Wappler, pp. 189-92.

«quanto actuar...»: ver apêndice, p. 270.

Para o comentário do inquisidor sobre a inocência original: *Errores bechardorum*.

Para os comentários de Gerson: Gerson (7), pp. 306-7.

O Jardim do Eden: *Errores sectae*, p. 282.

Para os adeptos em Eichstätt: Haupt (2), pp. 490 e segs.

Para os Libertinos Espirituais sobre Adão e os Últimos Dias: Pocque (FO). Antoine Pocque, ou Pocquet, era um dos líderes da seita. Nesse panfleto, que apenas se conserva na longa citação feita por Calvino, os milenários e quase místicos aspectos da doutrina emergem muito claramente. As consequências antinomianistas não são expostas tão explicitamente como em algumas das fontes inglesas indicadas no apêndice ao presente estudo; mas cf. Calvino (4), col. 200, sobre o significado que a seita atribuía à noção de Adão e de estado de inocência. Para uma visão compreensiva das provas a respeito do culto de Adão: Guarnieri (1), pp. 428-32.

- 150 O voto de obediência figura em e. g. Schmidt (2), Ulanowski, Wattenbach (1) (todas FO).

Para o comentário de Gerson: Gerson (3), p. 114.

A confissão de Martinho de Mainz: Schmidt (1) (FO).

«Não ligavam mais...»: Calvino (4), p. 158.

Calvino sobre a simulação: *ibid.*, pp. 170-71; Farel, pp. 87-8.

«Eles acreditam que todas as coisas...»: João de Dürbheim (1), p. 257.

- 151 «O homem verdadeiramente livre...»: Wattenbach (2), p. 539.

João de Brunn: Wattenbach (1), pp. 532-5.

Para os comentários de Calvino: Calvino (4), cols. 184, 214-20.

«Deixem, deixem, deixem...»: ver apêndice, p. 270.

- 152 «Esta alma não tem querer...»: Guarnieri (1), p. 531.

«Não fazem senão o que lhes agrada...»: *ibid.*, p. 591.

«Tais almas não se podem ver a si mesmas...»: *ibid.*, p. 527.

- 153 «No ponto mais alto...»: *ibid.*, p. 594.

«Essa alma não sente dor...»: *ibid.*, p. 537.

«Os pensamentos dessas almas...»: *ibid.*, p. 537.

«Porque haveriam tais almas...»: *ibid.*, p. 538.

10. O ESTADO NATURAL IGUALITÁRIO

No pensamento da Antiguidade

- 155 Encontra-se uma bela coleção de textos ilustrando as noções grega e romana do estado natural em Lovejoy e Boas.
Ovídio, liv. I, linhas 90-112, e esp. 135-6.
- 156 «Os primeiros habitantes...»: Trogus, liv. XLII, cap. I.
«Agora ouço os poetas...»: Luciano, carta I.
Sobre o igualitarismo dos estoicos gregos: Bidez, esp. pp. 27-35.
- 157 Diodorus Siculus, Livro II, cap. LV-LX (vol. I, pp. 167-72).
Para o tratado *Da Justiça*: Clemente de Alexandria, vol. VIII, cols. 1104-13 (Livro III, cap. II). Para resenhas modernas: Adler, pp. 78 e segs.; Walter (G.), pp. 231 e segs. (que todavia contém alguns erros). O ponto de vista tradicional, partilhado por estes autores, é que o tratado foi obra de um certo Epiphanes, suposto fundador de uma seita de «Capocracianos»; mas tal parece ter sido definitivamente refutado por Kraft.
- 158 «Bons tempos esses...»: Séneca, epístola XC.
A ordem igualitária irremediavelmente perdida: Na verdade, os estoicos, com a sua visão cíclica da história cósmica, esperavam o retorno da Idade de Ouro — mas só no próximo ciclo ou *annus magnus*, e na sequência duma conflagração que iria aniquilar todo o universo existente, incluindo todas as almas.

Na patrística e no pensamento medieval

- 159 Sobre o contraste entre o Estado natural e o estado convencional: Carlyle, vol. I, pp. 152-4. Os textos e comentários em Boas ilustram os vários modos como o Estado natural foi imaginado pelos Doutores da Igreja e durante a Idade Média.
«Ambrosiaster», col. 439.
«Assim prescreveu a ordem...»: Agostinho, vol. II, pp. 428-9 (liv. XIX, cap. XV).
- 160 «Embora hoje existam...»: Beuamanoir, p. 235, § 1435.
Cipriano, cols. 620-21 (§ 25).
«Tal como o dia...»: Zenão, col. 287.
«A Natureza distribuiu...»: Ambrósio (2), col. 62.
«O Senhor Deus desejava especialmente...»: Ambrósio (1), col. 1303. Cf. Lovejoy (OM). As consequências práticas que Ambrósio tirou da sua doutrina são perfeitamente claras. Se, como apontou o professor Lovejoy, ele recomendou a caridade em escala gigantesca como forma de reduzir os desníveis económicos, sustentou igualmente que a pobreza, a fome e a dor são de grande auxílio para uma vida de bem-aventurança. (Ambrósio (1), liv. II, cap. V).
Graciano, *Decretum, pars secunda, causa XII, quaestio I*, cap. II, (cols. 882-3).
- 161 «Pois o uso...»: *Recognitiones*, cols. 1422-3 (liv. X, cap. V).
Pseudo-Isidoro: *Decretales Pseudo-Isidorianae*, p. 65 (cap. LXXXII). Actos IV, 32, 34-5.
Graciano adopta o argumento da Quinta Epístola: *Decretum, pars prima, distinctio VIII, Gratianus*.
- 162 O Estado natural comunista torna-se um lugar comum: cf. Bezold (2), pp. 18 e segs.; Carlyle, vol. II, pp. I e segs.
«Era uma vez...»: João de Meun, linhas 8356-8452.
«E assim, amigo...»: *ibid.*, linhas 9493-8.
Sobre o processo de degenerescência: *ibid.*, linhas 9561-98.
- 163 «um grande vilão...»: *ibid.*, linhas 9609-61.
Sobre a atitude das seitas em relação à propriedade: Troeltsch, vol. I, pp. 344-5.

11. O MILÉNIO IGUALITÁRIO I

Noções à margem da revolta camponesa na Inglaterra.

- 165 Sobre as insurreições na Flandres e Norte da França, ver pp. 85-86 e nota em referência.
Para a revolta camponesa em Inglaterra, as obras básicas são ainda Oman, Petit-Dutaillis (?) e sobretudo Réville com Petit-Dutaillis (1). Para uma descrição mais recente: Lindsay e Groves. Artigos importantes: Kriehn, Wilkinson. Ver também os capítulos relevantes em Hugenoltz, Steel, Trevelyan; e Burdach (2), pp. 171-203.
Para a história de John Ball: Froissart, vol. X, pp. 94-7; Walsingham, pp. 32-4; e cf. *Anonimale Chronicle*, pp. 137-8.
- 166 «E se todos nós...»: Froissart, vol. X, pp. 95-7.
Walsingham, pp. 32-3. Cf. a versão de Grower, na p. 41, (liv. I, cap. IX).
«Pela lei da natureza...»: *Dialogue of Dives and Pauper*, O sétimo preceito, cap. IV, cols. 3-4.
- 167 «Comum a todos...»: Mestre Wimbledon, citado em Owst (OM), p. 305.
Wyclif, liv. I, Divisões I e II, e esp. caps 3, 5, 6, 9, 10, 14.
«Primeiramente, que todas as boas coisas...»: Wyclif, p. 96.
Sobre a popularidade dos comentários de Wyclif: Hugenoltz, p. 212; Trevelyan, p. 198; e cf. Jusserand, pp. 159 e segs.
«Que a inveja ouça isto...»: Langdand, vol. I, pp. 594-5 (Texto B, *Passus XX*, linhas 271 e segs.; Texto C, *Passus XXXIII*, linhas 273 e segs.). Cf. vol. II, p. 283, nota 277.
Owst, pp. 287 e segs. A tradução e resumo de Bromyard estão nas pp. 300 e segs.
- 169 «Aquele que semeia...»: Mateus XIII, 37-43.
Para o texto das trovas: Knighton, *Continuation*, vol. II, pp. 139-40; Walsingham, pp. 33-4.
Sobre o papel desempenhado pelo baixo clero ver, e.g., *Calendar of the Close Rolls*, Ricardo II, vol. II, p. 17, e cf. Hugenoltz, pp. 252-3. Por outro lado, tudo leva a crer, contrariamente ao aceite, que o levantamento não foi fomentado nem pelos frades nem pelos Pobres Pregadores de Wyclif; cf. Steel, p. 66.
- 170 Sobre Ricardo II como «rei taumatúrgico»: Hugenoltz, esp. pp. 175-9.
Froissart sobre os seguidores de Ball em Londres: vol. X, p. 97; e cf. Knighton, *Continuation*, vol. II, p. 132. Sobre o papel desempenhado na revolta pelos londrinos em geral: Hugenoltz, p. 111; Wilkinson, esp. pp. 12-20; e pelos pobres de Londres em particular: Lindsay e Groves, pp. 112-14, 135; Oman, pp. 17, 68; e cf. Workman, vol. II, pp. 234-5.
Para o incêndio do Savoy: Monge de Westminster, p. 2; Walsingham, vol. I, p. 457.
Para as reclamações de Smithfield: *Anonimale Chronicle*, p. 147.
Para a confissão de Jack Straw: Walsingham, pp. 9-10. A autenticidade da confissão tem sido muitas vezes posta em causa.

C Apocalipse Taborita

- 170-1 Hus e o movimento hussita são desde há muito assuntos favoritos dos historiadores checos e também dos austríacos e alemães. Para uma bibliografia exaustiva até meados dos anos 50: Heyman; e para uma breve notícia das principais obras até essa data: Betts, notas às pp. 490-91. A obra histórica de base em inglês é agora a de Heymann; podem entretanto achar-se úteis resenhas em Leff, vol. II, e, dentre as obras mais antigas, Lützow, e Krofta (1), (2) e (3). O regime comunista na Checoslováquia alimentou estudos neste campo dum ponto de vista marxista; as obras significativas são: Graus, Maoek. Estudos recentes importantes, dum ponto de vista sociológico (mas não marxista), são os de Seibt (1) e (2). Quanto à ala taborita do movimento, os conhecimentos sofreram um notável incremento com Kaminsky (1), (2) e (3), publicados entre 1956

e 1962; estes trabalhos tiraram um excelente partido da recente pesquisa checa, sem cair nos extremos simplismos marxistas. Na Alemanha, Bezold (1) e Palacky, especialmente as partes 1, 2 do vol. III, embora inevitavelmente desactualizadas, são ainda válidas. A bem conhecida versão de Kautsky, que se tornou a versão marxista de base, não merece confiança.

- 171-2 Sobre os ensinamentos de Hus, seus precursores e seguidores: De Vought; Leff, vol. II, pp. 610-85; e Molnár (1) e (2).
- 172 Sobre a deposição de João XXIII: Leff, vol. II, p. 650.
- 173 Sobre o papel atribuído às corporações: André de Böhmischbrod, p. 333; *Litara de Civitate Pragensi*, pp. 312-13. Cf. Bezold (1), p. 36.
Sobre a estratificação social nas cidades: Heymann, pp. 46-8; Macek, pp. 28-9.
Sobre os pobres das cidades: Grauss, pp. 33-70.
Sobre o excesso de população: *ibid.*, pp. 112-18.
Sobre a inflação: *ibid.*, p. 84, e apêndice I, pp. 174-95.
Sobre a condição camponesa: Bezold (1), pp. 55 e segs.; mas cf. Heymann, pp. 42-4, que sustenta serem para uma grande parte do campesinato ainda boas as condições.
- 174 Sobre o proletariado rural: Macek, pp. 32, 68 e segs.
Sobre o achado de Tabor: Kaminsky (1).
- 175 Sobre as esperanças milenaristas na Boémia no século XIV: Burdach (2), pp. 116, 133.
Os *Pikarti*: Gerou-se muita controvérsia sobre a identidade e opiniões destes imigrantes. As conclusões de Bartos são ainda aceites; ver Bartos (3). Mas ver também Holinka, pp. 168 e segs.; Kaminsky (2), pp. 69-70, notas 77-81; e Kaminsky (3), p. 174, notas 23 e 24.
- 176 Para a profecia apocalíptica: *Tractatus contra errores (Picardorum)*, artigos 33-7. (Esta e todas as subsequentes referências aos artigos seguem a paginação da edição de Döllinger.) Ver também notas à p. 170.
A mais completa fonte para as crenças apocalípticas e milenaristas dos Taboritas é uma lista de artigos de fé compilada em 1420 da literatura e declarações dos Taboritas. A lista existe em várias versões checas e latinas; para uma discussão sobre as relações entre elas e autenticidade da lista, ver Kaminsky (2), pp. 67-8, nota 54. Macek (1), pp. 57-66, apresenta uma versão checa. Não há dúvida que a lista, que contém artigos Valdesianos e milenaristas, é um guia de confiança. Muitos dos artigos têm paralelo nos textos taboritas existentes; e quando os artigos foram submetidos aos pregadores taboritas por ocasião da chamada «disputa da casa de Zmrzplik» em Praga, a 10 de Dezembro de 1420, foram aceites por eles como substancialmente correctos.
«Há cinco...»: citado em Kaminsky (2) p. 48.
«Que os fiéis...»: citado em Kaminsky (2), p. 47.
Não há piedade para os pecadores: *Tractatus*, artigo 29.
«Maldito seja o homem...»: *ibid.*, artigo 31.
- 177 «todo o padre...»: *ibid.*, artigo 32.
Para os comentários de Chelsicky: Kaminsky, (2), p. 51.
«Os justos...»: citado em Kaminsky (2), p. 68, nota 57.
Os neutros como hostes de Satanás: *Tractatus*, artigo 39.
A imitação de Cristo na hora da vingança: *ibid.*, artigo 30.
«consumação dos tempos...»: *ibid.*, artigo 25.
Cristo desce «em glória e grande poder»: carta taborita, citada em Kaminsky (3), p. 178.
«brilhar como o sol...»: *ibid.*

Sobre o reino milenário: *Tractatus*, artigos 42, 43, 44, 50, 51, 53; e cf. Lourenço de Brezová, pp. 400-401; *Starí letopisové cestí*, p. 478.

Anarco-comunismo na Boémia

- 178 Cosme de Praga, pp. 8-9 (liv. V, cap. III).
Crónica Checa Rimada: *Rymovaná kronika česká*, p. 8.
Majestas Carolini, § 2, p. 68.
- 179 Os impostos devem acabar: *Tractatus*, artigo 46; cf. Lourenço de Brezová, p. 400.
«Todos devem viver...»: *Starí letopisové*, p. 478.
«O Senhor reinará...»: *Tractatus*, artigo 47.
«Todos os senhores, nobres...»: Jan Pribam, citado em Palacky, vol. III, parte 2, p. 190.
Arrasar as cidades; Praga como Babilónia: Lourenço de Brezová, pp. 349, 399-400; *Tractatus*, artigos 33, 34, 35. Cf. Bezold (1), p. 50.
Apocalipse XVIII, 7-11.
«o exército enviado...»: *Tractatus*, artigo 38.
«os reis não-de servi-los...»: Lourenço de Brezová, p. 406.
«os Filhos do Senhor não-de calcar...»: *ibid.*, p. 400.
- 180 Para as actas da assembleia taborita de 1434: Charlier (FO), pp. 529 e segs.
Sobre a fundação das comunidades taboritas: Macek, pp. 76-8; Palacky, vol. III, parte 1, pp. 394, 417; parte 2, p. 60.
«Assim como o Meu e o Teu...»: *Articuli et errores Taboritarum*, p. 220. Cf. *Invectiva contra Hussitas*, p. 627; Pulkava de Radenin, *Continuation*, vol. IV, p. 136; e a citação de Windckit feita em Bezold (1), p. 44, nota 1.
Confiscação da propriedade dos inimigos de Deus: Lourenço de Brezová, p. 400; *Tractatus*, artigo 40.
- 181 «muitas comunidades nunca pensam...»: *Sollicitudo sacerdotum Thaboriensium*, pp. 486-7. Cf. André de Böhmischbrod, p. 334; Lourenço de Brezová, pp. 391, 395; *Tractatus*, artigos 39, 40, 41.
Sobre a desdita do campesinato: Bezold (1), pp. 59-63; Kaminsky (2), p. 62 e p. 70, nota 88.
«Quase todas as comunidades...»: *Sollicitudo sacerdotum Thaboriensium*, p. 484. Cf. *Invectiva contra Hussitas*, pp. 628-9.
- 182 Sobre a doutrina eucarística de Húska: Kaminsky, vol. III, parte 2, pp. 228-9; e para os motivos políticos e militares da sua perseguição: Chalupny.
A fonte mais fidedigna para os Adamitas da Boémia é Lourenço de Brezová, pp. 500-501 (em checo, com tradução alemã nas pp. 501-505); aí se incluem as confissões enviadas à Universidade de Praga. Outras fontes: Aeneas Silvius, cap. XII, *De Adamiticis haereticis* (p. 109), e adenda a *Starí letopisové*, pp. 476-9 (em checo). Para descrições modernas em inglês: Heymann, pp. 261-3; em checo: Bartos (1), pp. 101-2, 103; em alemão: Büttner e Werner, que substitui anteriores descrições em alemão, como Dobrowsky, pp. 318 e segs. e Svátek, pp. 100 e segs. A tentativa do historiador do século XVIII Beausobre para lançar o descrédito sobre toda a história dos Adamistas só apresenta interesse histórico; ele não sabia da confissão em Lourenço de Brezová.
Investigadores modernos tão díspares como Kaminsky e Werner são unânimes em aceitar as descrições coevas como substancialmente fiéis.
O guia Adão: cf. Burdach (3), pp. 158-61 sobre Adão como rei do mundo no seu estado primitivo de inocência.
- 183 A observação de Cristo acerca de publicanos e meretrizes: Mateus XXI, 31.
«À meia-noite...»: Mateus, xxv, 6.
- 184 «Os Boémios tornaram-se...»: *Kingenberger Chronik*, p. 198.
Sobre a propaganda dos Taboritas no exterior: Palacky, vol. III, parte 2, pp. 498-9.
Sobre expressões de ansiedade na Alemanha: Haupt (6), pp. 274-8.

12. O MILÉNIO IGUALITÁRIO II

O Tambor de Nikiashausen

- 185 Sobre os irmãos Wirsberg e sua doutrina: *Annales Mellicenses, Continuatio Millensis*, p. 521; Glassberger, pp. 422-6 (que inclui cartas de nuncio apostólico em Breslau com uma lista de artigos heréticos); Jobst de Einsiedeln; Ritter (2) (FO) (também uma lista de artigos heréticos). O presente relato baseia-se nessas fontes, completadas por Schiff (2), que adicionalmente se baseia num manuscrito inédito de Munique e algum material dado pela primeira vez à estampa em 1882 por H. Gradl. Para relatos mais sucintos: Haupt (13); Preuss, pp. 46-7.
- 186 Sobre os mercenários: Schiff, p. 785.
«levantar-se em rebelião sediciosa...»: Dorsten (FO), pp. 277-8 (artigo 19 *ad fin.*); e cf. Kestenberg-Gladstein, nota 150, p. 294.
«que viveram na boêmia...»: Jobst de Einsiedeln, p. 281.
Sobre Erfurt e o professor (Dorsten): Kestenberg-Gladstein, pp. 257 e segs.
- 187 Sobre a escatologia popular na Alemanha no século xv: Peuckert, esp. pp. 152 e seg.; e mais resumidamente: Rohr.
Excomuniões de flagelantes em Eichstätt: Haupt (2), p. 493.
Proscrição de Beghards em Würzburg: Lea (OM), pp. 412-13.
O reparo acerca da parelha de cavalos é citado por Franz, p. 81.
- 187-8 A presente descrição de Hans Böhm e dos acontecimentos em Nikiashausen baseia-se no essencial em quatro fontes. As descrições dos cronistas Fries pp. 852-4; Stolle, pp. 380-3; Trithemius (1), vol. II, pp. 486-91; e o relatório apresentado ao bispo de Würzburg por um agente que tinha escutado a pregação de Böhm (*Handell Hannssen Behem*: Barack (FO), Documento 3). Estas fontes não voltam a ser mencionadas, salvo para identificar uma citação ou por outra razão especial. As fontes originais que trazem informação adicional encontram-se quase todas em Barack (FO), e são indicadas aqui pelo numeral que as indica nessa recolha. A fonte em Reuss (FO) que não se encontra em Barack é um poema coevo em vernáculo sobre o episódio; nada acrescenta de importante. Para descrições modernas: Barack (OM); Franz, pp. 78-92; Gothein, pp. 10-25; Peuckert, pp. 236-96; Schäffler; Thoma.
- 189 «Que mais agradaria ao leigo...»: Trithemius, p. 488.
O arcebispo de Mainz: Documento 7.
«Príncipes, eclesiásticos e seculares...»: Documento 3.
«O imperador é um patife...»: *ibid.*
Os pobres das cidades atraídos: cf. Peuckert, pp. 268, 283.
Sobre os «direitos originais» reclamados pelos camponeses: *ibid.*, pp. 254-9.
- 190 «Ao Deus do Céu...»: Widman (FO), pp. 216 e segs.
Para Böhm como milagreiro: Documento 4.
As estimativas do número de peregrinos são extraídas de Trithemius, Fries e Stolle, respectivamente.
O Concelho Municipal de Nuremberga: Documento 6; e cf. documentos 9, 10.
A dieta decide prender Böhm: *ibid.*, Documento 8.
- 191 Para o apelo de Böhm às armas *ibid.*, Documento 19. Este documento, uma carta do bispo de Würzburg ao duque da Saxónia, foi escrito seis semanas após o suposto acontecimento; e Franz, Gothein e Thoma são unânimes em desacreditá-lo. Sobre a dispersão dos peregrinos: Documento 11; Stolle.
Para os receios em Würzburg: Documento 15; Trithemius, p. 490.
O bispo pede apoio: Documento 12.
- 192 Proibição de futuras peregrinações: Documentos 14, 16, 17, 18.
Os peregrinos continuam a afluír: Documentos 20, 21, 22, 23.
A igreja interdita: Documento 25.
A igreja demolida: Documento 27.
Sobre o papel desempenhado pelos senhores locais: Barak, p. 42; Peuckert, p. 284.
A terra confiscada: Documento 26.

Böhm considerado pateta: Stolle, p. 380; incapaz de pronunciar uma frase: Trithemius, p. 486; como ignorante do Pai Nosso: Documento 15.
Sobre o papel desempenhado pelo pároco: Documento 4.
Sobre o eremita: Documentos 4, 10.
A visão era um truque: Documento 4; Fries, p. 853.
O eremita instiga Böhm: Trithemius, p. 486.
O eremita como Beghard: Documento 4; como natural da Boémia: Documento 10; e cf. Barack (OM) pp. 37 e segs.

- 193 Böhm encontrado nu: Stolle, p. 391.
Sobre o *Bundschuh* em Speyer, 1952: Franz, pp. 108-9.
Sobre os posteriores levantamentos *Bundschuh*: *ibid.*, pp. 124-30; Haupt (8), p. 200, nota 3; Peuckert, p. 625; e cf. documentos em Schreiber, p. 93 Jerusalém capturada sob o signo do *Bundschuh*: Franz, p. 93.

Tomás Müntzer

- 194 São inúmeras as obras sobre Tomás Müntzer. Bastantes autores, seguindo as pisadas de Engels (*Der deutsche Bauernkrieg* (1850)) e de Kautsky, pp. 104 e segs. viram em Müntzer (quer aprovando-o quer não) sobretudo um revolucionário social. Algumas das obras resultantes são meras vidas romaneadas; entre aquelas conotadas com a erudição podem citar-se Franz, pp. 408-46; Merx; Walter (L-G.); e dois estudos recentes dum ponto de vista comunista: Meusel, uma obra popular mas um útil apêndice de documentos coligidos por H. Hamintzer; e Smirin, um tratado magno. Em geral, as mais originais e séries contribuições foram obra de investigadores que viram em Müntzer antes de tudo um teólogo e um místico: em alemão, Boehmer, Holl, Lohmann; em inglês Carew Hunt, Williams. Particularmente relevantes para as interpretações adiantadas no presente estudo são as recentes pesquisas de Hinrichs e algumas das observações de Heyer. Tal como para as fontes originais, o volume organizado por Brandt (ver Brandt; e Müntzer (ambos (FO) inclui, em versão actualizada, todos os panfletos de Müntzer e uma útil selecção de extractos de outras fontes coevas. Salvo aviso em contrário, as indicações fornecidas a seguir referem-se a esta exhaustiva e acessível edição; ao passo que *Briefwechsel* se refere à edição da correspondência de Müntzer por Boehmer e Kirn (ver Müntzer (FO)). Poderá encontrar-se uma edição crítica dos últimos três panfletos de Müntzer, no vernáculo original, em *Thomas Müntzers politische Schriften*, ed Hinrichs. Quanto a um panfleto posterior, geralmente atribuído ao discípulo Hans Hut, mas provavelmente do próprio Müntzer, ver Rupp.
Sobre as primícias de Müntzer ver Boehmer (1) e (2), que é o primeiro a demolir algumas lendas que o tempo consagrara.
- 195 Sobre Storch: Bachmann.
A sede de sangue de Müntzer foi notada pelo reformador Johannes Agrícola em princípios de 1521; ver *Briefwechsel*, p. 21.
Para a doutrina ascética e mística de Müntzer, ver em particular Müntzer (1) e (2); e cf. Holl, Lohmann.
Müntzer sobre «tornar-se Deus»: Förstemann (C.E.) (FO), p. 241.
- 196 Natusius, pp. 147 e segs. observa que Müntzer talvez deva algo à tradição representada pelos flagelantes da Turíngia.
Sobre os conflitos sociais em Zwickau ver a introdução a Brandt, p. 5.
Sobre o levantamento em Zwickau: Bachmann, p. 13.
O manifesto de Praga: Existem quatro versões, em alemão, checo e latim, em *Briefwechsel*, pp. 139-59.
«chegou o tempo da ceifa...»: *ibid.*, p. 150 (segunda versão alemã).
«Que os meus sofrimentos...»: *Briefwechsel*, p. 40.
- 197 O sermão: Müntzer (3). A crença tradicional de que ele foi pregado diante do Eleitor e do Duque João é errada: foi pregado sim, mas diante do Duque João e do seu filho. Cf. Hinrichs (OM), p. 5, nota 1.
O império do Demónio: Müntzer (3), p. 158.

- «Expulsai os inimigos de Cristo...»: *ibid.*, p. 160.
 «A espada é necessária...»: *ibid.*, pp. 161-2.
 Müntzer vê-se como um novo Daniel: Hinrichs, pp. 59-64; Lohmann, pp. 62-3; e cf. Heyer, p. 94.
 A carta de Müntzer aos seus discípulos em Sangerhausen: *Briefwechsel*, pp. 61-3.
- 198 «Se provocadores e bandidos...»: *Briefwechsel*, p. 76.
 Storch sobre a comunidade de bens: Brandt (2); e sobre a credibilidade deste relato ver a nota de Brandt, pp. 224-5.
 Sobre Hugwaid: Schiff (1), pp. 82-5.
 Karlstadt torna-se um camponês: Peuckert, p. 250.
 «que eles deviam ser como irmãos...»: confissão de Klaus Rautenzweig, em Ope (FO), p. 211; e cf. Hinrichs, p. 22.
 Sobre a ideia «comunista» de Müntzer acerca da Lei de Deus: Hinrichs, pp. 174 e segs.
Histori Thomä Müntzers: Brandt (1); e ver a nota de Brandt, p. 223, a relação dos ensinamentos de Müntzer encontra-se a pp. 41-2.
 A confissão de Müntzer: Brandt (5).
- 199 Para os acontecimentos imediatamente após o sermão diante do duque João: Hinrichs, pp. 65 e segs.
 A carta de Lutero: Lutero (1).
 O desvelar explícito...: Müntzer (4).
 «porque eles passaram...»: Müntzer (4), p. 178.
 «Os poderosos, ímpios obstinados...»: *ibid.*, pp. 170-71.
 «certos (senhores) começam...»: *ibid.*, p. 171.
- 200 «Então terá de ser grande...»: *ibid.*, p. 177.
 Os pobres ainda não estavam prontos: *ibid.*, p. 178.
 «Se a santa igreja...»: *ibid.*, p. 178.
 O mais amplo apelo em defesa...: Müntzer (5).
 As escatologias de Müntzer e de Lutero divergiam: cf. Hinrichs, pp. 147 e segs.
 Sobre Lutero visto por Müntzer como uma figura escatológica: *ibid.*, pp. 170 e segs.
 Epístola de Judas, 14, 19. A alusão é muito óbvia porque onde (no versículo 19) em inglês temos «sensual», em alemão «fleischlich». (*).
 «a vontade de Deus...»: Müntzer (5), p. 191.
- 201 «O miserável adúlador...»: *ibid.*, p. 192.
 «Ai de vós... Isaias v, 9.
 «Eles espalham...»: Müntzer (5), p. 192.
 «Tu reposa matreira...»: *ibid.*, p. 201.
 Para a observação do Eleitor sobre o homem comum: Hinrichs, p. 8.
 Sobre o crucifixo e a espada, e o seu significado: Boemer (1) p. 17.
 Sobre os conflitos sociais em Mühlhausen: Franz, pp. 408 e segs.
 Sobre as deambulações de Müntzer pelo Sul da Alemanha: Schiff (1); Carew Hunt, vol. cxxvii, pp. 239-45.
- 202 Para uma simples amostra dos diversos pontos de vista sobre as causas da guerra dos camponeses na Alemanha, ver Franz, Peuckert, Smirin, Waas. A interpretação que aqui se tenta adiantar não seria aceite por historiadores marxistas; mas o próprio professor Smirin (p. 271) corrobora o ponto essencial, ou seja, que o objectivo final de Müntzer teria sido praticamente incompreensível para a grande massa dos camponeses.
- 203 Para as peculiaridades da guerra na Turingia: Franz, pp. 434 e segs.
 Sobre a situação dos mineiros do cobre: Andreas, pp. 309-10.
 A parte de Müntzer na guerra dos camponeses: como exemplos de desacordo podem citar-se as descrições em Bemmman, Boehmer (2) e Jordan, que quase negam qualquer influência de Müntzer; em Franz, onde Müntzer é mostrado como o único autor da guerra na Turingia; e nas obras de marxistas tais como Smirin,

(*) Em português está «sensual» (N. T.).

onde Müntzer é apresentado como o ideólogo duma tendência radical que, embora partilhada apenas por uma minoria, se manifestou com grande vigor e muito para além dos confins da Turingia.

Para o estandarte: Kamnitzer (FO), p. 308; e cf. Boehmer (1), p. 17.

Para os 2000 «estrangeiros»: relatório de Berlepsch, presidente do município de Langenalza, citado em Carew Hunt, vol. cxxvii, p. 284, nota 184.

«Eu vos digo...»: Brandt (3); e no vernáculo original: *Briefwechsel*, pp. 109-11.

204 Para o significado simbólico de Nimrod, ver a passagem de Sebastian Franck citada no capítulo XIII do presente estudo, pp. 211-212.

Sobre as novas actividades de Storch: Meyer (Christian) (2), pp. 120-22.

Contra os bandos de ladrões e assassinos: Lutero (2).

Sobre a batalha de Frankenhäusen, seu prólogo e epílogo: Baerwald, Jordan, e mais resumidamente, Carew Hunt, vol. cxxvii, pp. 253-63.

Gedeão: Juizes VII, 6 e segs.

205 Müntzer ordena aos camponeses que o sigam: cf. Baerwald, p. 37.

«Diz lá, ó miserável...»: Brandt (4), p. 78.

As *Histori*: Brandt (1), pp. 45, 48.

206 Sobre a rendição e destino de Mühlhausen: Carew Hunt, vol. cxxvii, p. 262.

Sobre a execução de Müntzer: Brandt (1), p. 50.

Para a morte de Storch: Meyer (Christian) (2), p. 122.

13. O MILÉNIO IGUALITÁRIO III

Anabaptismo e agitação social

207 A conotação entre o anabaptismo e as seitas medievais é salientada por e.g. Erckm; e por Knox, pp. 122 e segs.

A partir da primeira edição deste livro o estudo do anabaptismo teve um grande incremento; todavia muito pouco há que alterar na descrição da ala revolucionária do movimento, e dos Anabaptistas de Münster. O estudo geral e exaustivo de Williams (1962) substitui a história de Smithson como obra de referência (as muito anteriores contribuições de Bax, Heath e Newman só têm um interesse puramente historiográfico). A grande *Mennonite Encyclopedia* em quatro volumes (completada em 1962) é uma esplêndida obra de referência; quanto a Hüllerbrand (1962), é um indispensável guia bibliográfico. Sobre os aspectos do anabaptismo mais relevantes para o presente estudo, Heyer, e a introdução a Detmer e Krumboltz, conservam toda a sua relevância.

208 Sobre as doutrinas económicas dos Anabaptistas: Klassen.

209 Sobre Hans Hut: Meyer (Christian) (1); Zschäbitz, pp. 30-64; e Stayer (1).

Sobre Hut e Müntzer: Rupp.

«Cristo confiará...», «O governo não...»: citado em Stayer (1), pp. 184-5.

Sobre a actividade anabaptista em Esslingen e Nuremberga: Kaller, p. 46.

Sobre o contraste entre as formas do anabaptismo no Norte e no Sul: Stupperich, p. 13.

210 Para breves resenhas da história da constituição dos Estados eclesiásticos e em particular de Münster: Keller, pp. 56-76; Kohler, pp. 593 e segs.

Münster a partir de 1531: As principais fontes originais para a história da Nova Jerusalém em Münster são Kerssenbroch (em latim) e Gresbeck (em baixo alemão). Com cerca de quinze anos, Kerssenbroch foi testemunha dos começos da revolução. Tornou-se também um distinto letrado; e quando durante a década de 70 se consagrou à sua história recorreu a um grande número de documentos do tempo da revolução, muitos dos quais já não existem. Embora bastante favorável à causa católica, Kerssenbroch era em geral consciencioso no tratamento das suas matérias. Gresbeck, marceneiro de profissão, esteve em Münster durante todo o cerco e escreve como uma testemunha ocular que viveu no seio do povo miúdo.

Também ele era católico e hostil ao anabaptismo; mas quando escreve sobre o que ele próprio ouviu ou viu é convincente. Outras fontes valiosas são os relatórios e confissões coligidos em Cornelius e em Niesert (ambas FO); panfletos anabaptistas, particularmente os de Rothmann; e alguns dos panfletos escritos por observadores estranhos. Tal como sucedeu com a coeva *Historia de Dorp*, tudo o que ele regista de válido foi retomado por Kerksenbroch. Para críticas detalhadas das fontes, ver a edição de Gresbeck organizada por Cornelius e a edição de Kerksenbroch organizada por Detmer (Detmer (1)) (OM); e para bibliografia: Bahlmann. Podem encontrar-se em Löffler (FO) extractos das fontes originais, traduzidas em alemão moderno e organizadas numa sequência coerente. Para descrições modernas: Além dos estudos gerais sobre o anabaptismo já citados, existe um certo número de obras consagradas unicamente a Münster. Para resenhas mais modernas e sucintas: Horsch (em inglês); Pike (em alemão). Para um breve exame das investigações mais recentes e restantes problemas: Stupperich. As descrições mais antigas em inglês incluem Janssem (Johannes) (traduzido do alemão); Pearson. Para estudos com especial referência ao regime comunista: Ritschl; Schubert. Apesar de toda a atenção que a Nova Jerusalém em Münster mereceu, o seu significado tem sido em geral subestimado. Isto porque tem sido visto isoladamente ou como uma mera excrecência do anabaptismo, e não como uma expressão particularmente vigorosa da remota tradição do milenarismo revolucionário. Sobre o período da influência de Rothmann: Keller, pp. 74-133; e sobre Rothmann: Detmer (2), vol. II.

- 211 Sobre Knipperdollinck: Cornelius (4).
Sobre Hoffman: Kawerau.
- 212 «Pouco depois...»: Franck, p. 6-A Schubert, esp. p. 48.
Rothmann prega a comunidade de bens: Rothmann (1), pp. 70-71; Kerksenbroch, pp. 419-20. Cf. Detmer (2), vol. II, pp. 154 e segs.; Schubert, pp. 3 e segs. Pela mesma altura os Libertinos Espirituais invocavam também os Actos dos Apóstolos IV para justificar a comunidade de bens: ver Calvino (4), col. 216. «E lá vieram eles...», Gresbeck, p. 6.
«fugitivos, bandidos, criminosos...»: Bispo de Münster à Dieta Imperial, citado em Keller, p. 195, nota 1.
«gente que, tendo esbanjado...»: Kerksenbroch, p. 334.
- 213 Sobre Matthys, além das obras históricas já apontadas: Cornelius (5) (OM).
- 214 Enoch e Elias: Kerksenbroch, p. 477.
Para estudos especiais de Bockelson: Detmer (2), vol. I; e mais sucinto: Cornelius (3) (OM). Cf. Keller, pp. 207-8.

Münster como Nova Jerusalém

- 214 Para a celebração a 8 de Fevereiro: Kerksenbroch, p. 484.
Sobre as mulheres anabaptistas, *ibid.*, pp. 472, 481-2, 499-500.
Sobre o levantamento armado e suas implicações: *ibid.*, p. 505.
- 215 Para os manifestos: Niesert (3) (FO), pp. 157-9; e o folheto reproduzido em Harting (OM), p. 78.
Sobre a imigração em massa: Kerksenbroch, p. 509.
Sobre a acção iconoclasta: *ibid.*, p. 521.
Invocado só o Pai: *ibid.*, p. 500.
Todos os não anabaptistas expulsos: *ibid.*, pp. 532-3.
Os refugiados reduzidos à mendicância: *ibid.*, pp. 534 e segs.; Gresbeck, pp. 19 e segs.; e o bispo de Münster à Dieta regional, citado em Keller, pp. 198-9.
Sobre a nova comunidade de amor: Cornelius (8) (FO), p. 456.
- 216 Os anabaptistas proclamam agir em sua própria defesa: *ibid.*, p. 445.
Para a organização da defesa: Kerksenbroch, pp. 553 e segs.
Matthys inicia a revolução social: *ibid.*, pp. 557 e segs.
Sobre o protesto e execução do ferreiro: *ibid.*, pp. 559 e segs.
Cresce o terror: *ibid.*, pp. 561-4.

- 217 Abolida a posse privada de dinheiro: *ibid.*, p. 561; Gresbeck, p. 32; Ramert (atrib.), p. 246. Para a atribuição a Ramert de *Die Ordnung der Wiedertäufer* ver Ritschl (OM), p. 5.
Sobre a requisição de alimentos: Gresbeck, p. 34; de alojamento: *ibid.*, p. 47; Kerksenbroch, pp. 541, 557.
Sobre a natureza e extensão do «comunismo» em Münster: Ritschl.
Rothmann diz que Meu e Teu não-de desaparecer: Gresbeck, p. 31.
«todas as coisas eram para ser...»: Cornelius (6) (FO), p. 373.
- 218 «Deus seja louvado...»: Rothmann (2), pp. 70-71.
«Os mais pobres entre nós...»: citado em Detmer (2), vol. II, p. 132.
«Nós nestas partes...»: Cornelius (2) (FO).
Sobre a crescente repressão do anabaptismo: Kerksenbroch, pp. 533-4, 566.
Os letrados não-de redimir o mundo: e. g. Rothmann (2), p. 14.
Os livros destruídos: Kerksenbroch, pp. 523, 564.
- 219 Sobre o fim de Matthys: *ibid.*, pp. 568-70.
Bockelson enganado pelo desertor: *ibid.*, pp. 762 e segs.
Para a profissão de fé de Bockelson: Cornelius (7) (FO), p. 402.
Para os números de habitantes e de homens válidos: Gresbeck, p. 107.
Estas estimativas são confirmadas, mais ou menos, por outras fontes.
Para a nomeação dos anciãos: Kerksenbroch, p. 576.
- 220 O novo código legal é reproduzido na íntegra em Kerksenbroch, pp. 557 e segs.
Sobre a regulamentação do trabalho: Blanke, p. 22; Detmer (2), vol. II, pp. 137-8.
Para a nomeação de Knipperdollinck: Kerksenbroch, pp. 573, 583.
Para as regras regendo as relações sexuais: *ibid.*, p. 580; e cf. e cf. Cornelius (8) (FO), pp. 457 e segs.
Sobre o argumento de Bockelson em favor da poligamia: Gresbeck, p. 59; Kerksenbroch, p. 619. É todavia mero preconceito de Kerksenbroch o afirmar que Rothmann e outros pregadores eram tão ardentes como Bockelson ao advogarem a poligamia. A *História de Dorp* e várias confissões de anabaptistas capturados concordaram em que Bockelson teve bastante dificuldade em persuadir os pregadores.
Sobre a revolta e as execuções: Cornelius (6) (FO), pp. 372-3; Kerksenbroch, pp. 621 e segs.
- 221 Sobre a instituição da poligamia em Münster: Gresbeck, pp. 59, 79; Kerksenbroch, pp. 625 e segs. Cf. Detmer (2) (OM), vol. III.
Sobre os mercenários desertores: Kerksenbroch, p. 616, e, mesma p., nota 2; e para exemplos dos folhetos: *ibid.*, pp. 586-8, 613-16.
Para detalhes sobre a defesa: Gresbeck, pp. 36-8, 51, 80-81; Kerksenbroch, pp. 582 e segs., 592, 594, 671-2.

O reino messiânico de João de Leyden

- 222 A presente descrição da acção de Dusentschur é baseada em Kerksenbroch, pp. 633 e segs. Bockelson, nas suas duas confissões de Julho de 1535 e Janeiro de 1536 (Cornelius (6) e (7) (FO)), negou que houvesse qualquer acordo secreto entre ele e Dusentschur. Mas certamente que ele começou a exercer as suas prerrogativas régias com toda a presunção e grande impiedade.
O discurso de Bockelson é reproduzido em Kerksenbroch, pp. 336-8; e cf. Niesert (1) (FO), p. 34.
Sobre o rebaptizar das ruas: Gresbeck, pp. 154 e segs.; Kerksenbroch, p. 774.
Sobre os nomes postos às crianças: Gresbeck, pp. 156-7.
Para as inscrições nas moedas: Kerksenbroch, pp. 666-7.
- 223 Para o emblema: *ibid.*, p. 652.
Sobre a organização da corte: Gresbeck, pp. 83 e segs.; Kerksenbroch, pp. 650 e segs.
Sobre as aparições cerimoniais de Bockelson: Fabricius, p. 99; Gresbeck, pp. 90 e segs.; Kerksenbroch, pp. 662 e segs.

Sobre a confiscação da roupa em excesso: Gresbeck, p. 96; Kerksenbroch, p. 638; Ramert (atrib.), p. 242.
Sobre a desconfiança entre o «rei» e os seus súbditos: nota 3 de Detmer às pp. 771-2 de Kerksenbroch.
Para as autojustificações e promessas de Bockelson: Gresbeck, p. 88.

- 224 Os panfletos de Rothmann (2) e (3). Para uma análise detalhada dos seus argumentos: Stayer (2). Foi em resposta à *Restitution* que Urbanus Rhegius produziu as suas duas refutações, um panfleto popular em vernáculo e um tratado erudito em latim; ver Rhegius (1) e (2). Sobre a relação entre o «retitucionismo» de Rothmann e outras versões da ideia no século XVI: Williams, pp. 375-8, e as obras aqui assinaladas.
«A glória de todos os Santos...»: Rothmann (3), p. 69.
Sobre o Reinado dos Santos ver Rothmann (2), caps. I, XIII, XIV, e (3) *passim*; e cf. Niesert (2).
Sobre a representação na praça da catedral: Gresbeck, pp. 103 e segs. *Neue zeitung, von den Widerteuffern zu Münster*, p. 257.
- 225 Sobre as execuções em Münster: Kerksenbroch, pp. 824-5; Niesert (4), p. 502.
Sobre o envio dos «apóstolos»: Gresbeck, pp. 111-12; Kerksenbroch, pp. 703 e segs.; e sobre a sua crença: *ibid.*, pp. 709 e segs.
Sobre a tentativa de convocar mercenários: descrição em Löffler (FO), pp. 194-5. A tentativa foi negada por Bockelson em ambas as confissões.
Planeados levantamentos de massas: cf. Cornelius (2) (FO).
Para o levantamento em Groningen e seu destino: relatos do bispo de Münster à Dieta Imperial e do Stadtholder Imperial ao bispo, ambos em Keller, pp. 326 e segs.
- 226 Sobre outros levantamentos: Kerksenbroch, pp. 792 e segs.
«Matar todos os monges e padres...»: citado em Ritschl, p. 60.
Os planos traídos: Kerksenbroch, p. 724.
Sobre a atitude dos Anabatistas na Holanda: Cornelius (2); Mellink (1) e (2).
Surge a fome: Gresbeck, pp. 140-174-5.
- 227 Os víveres reservados para a corte: Cornelius (4) (FO), p. 343; Gresbeck, p. 141; Kerksenbroch, p. 804; e cf. nota 1 de Detmer, p. 805.
Os extremos da fome: Gresbeck, p. 189; Kerksenbroch, p. 798.
Para as profecias de Bockelson: Cornelius (6) (FO), p. 373; Kerksenbroch, pp. 793, 803; descrição em Löffler, p. 195.
Sobre os prazeres públicos: Gresbeck, pp. 131 e segs., 150 e segs. 168.
Sobre o destino dos emigrantes: Cornelius (3) e (4) (ambos FO); Kerksenbroch, pp. 805 e segs.
- 228 Sobre os últimos estádios do terror: Cornelius (3) e (4) (ambos FO); Kerksenbroch, pp. 772 e segs., 784, 820.
Sobre a queda de Münster: Cornelius (5) (FO); Gresbeck, pp. 194-5, 200-201, 205 e segs.; Kerksenbroch, pp. 833 e segs.
Sobre a execução de Bockelson: Corvinus (FO), p. CII.
Sobre Willemsen: Bouterwek, pp. 34-5.

APÊNDICE

O Livre-Espírito na Inglaterra de Cromwell: os Ranters e a sua literatura

- 239 Encontram-se breves referências aos Ranters em e. g. R. M. Jones (OM), pp. 467-81; e em C. E. Whiting, *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution, 1660-88*, Londres, 1931, pp. 272-7.
Podem encontrar-se precisões bibliográficas sobre as obras do século XVII adiante mencionadas, assim como no Apêndice, em e. g. D. Wing, *Short-title catalogue of books printed in England... 1641-1700*, 3 vols., Nova Iorque, 1945-51.
Sobre o milenarismo de Winstanley ver e. g. W. Schenk, *The concern for social justice in the Puritan revolution*, Londres, 1948, pp. 96-111.

- 240 «Não é novidade...»: John Taylor, *Ranters of both Sexes... taken and imprisoned...*, 1651, p. 4.
«tipos de longo alcance»: Richard Baxter, *Plain Scripture Proof of Infants Church Membership*, terceira edição, 1353, p. 148.
«grandes professores»: George Fox, *Journal*, vol. I, Londres, 1902, p. 198.
Oficiais e soldados chicoteados: *The arraignment and Tryall with a Declaration of the Ranters*, 1650, p. 6.
Os Quakers eram quase identificados com os ranters não só pelo belicoso Ephraim Pagitt (*Heresiography*, quinta edição, 1654, p. 143), mas até, por exemplo, pelo tolerante Baxter (*Reliquiae Baxterianae*, 1696, p. 77).
«quando entrei no cárcere...»: Fox, *Journal*, vol. I, pp. 47-8.
«eram muito grosseiros...»: *ibid.*, vol. I, p. 199.
Para o comício em Reading: *ibid.*, vol. I, p. 231.
Para os Ranters em Charing Cross: vol. I, p. 212.
«se pôs a andar...»: *ibid.*, vol. II, p. 7.
«se Deus não tivesse feito...»: *ibid.*, vol. I, p. 95.
- 245 O Parlamento dá sinais de interesse em 1648: *Journals of the House of Lords*, vol. X, p. 240.
O Parlamento designa uma comissão, 14 de Junho, 1650: *Journals of the House of Commons*, vol. VI, p. 423.
A comissão faz o seu relatório, 21 de Junho: *ibid.*, p. 427.
- 246 Discute-se o projecto de lei, *ibid.*, pp. 430, 437, 440, 443-4, 453-4.
A comissão ressuscitada: *ibid.*, p. 493.
- 253 As passagens citadas de *The Light and Dark sides of God* acham-se nas pp. 1-4, 6, 9-11, 14, 18, 33, 35, 36, 38-9, 46-7, 49-50, 53.
- 255 As passagens citadas de *Heights and Depths* acham-se no Prefácio e a pp. 2, 6, 9, 10, 17, 23-6, 28, 30, 52.
- 258 A carreira de Clarkson é descrita por ele próprio em *The Lost sheep found*; para a sua primeira parte ver também Thomas Edwards, *Gangraena*, 1646 (segunda edição, aumentada), pp. 104-5. Em *The Routing of the Ranters*, 1650, p. 2, Clarkson é mencionado a par de Coppe como sendo um «cabecilha dessa geração de víboras». Para uma resenha moderna, ver o artigo por C. W. Sutton sobre Claxton ou Clarkson no *Dictionary of National Biography*.
«Havia poucos no clero...»: *The Lost Sheep found*, p. 23.
O relatório da Comissão sobre A Single Eye: *Journals of the House of Commons*, vol. VI, p. 427; é-lhe cometido um relato mais pormenorizado: *ibid.*, p. 444; apresenta o relatório final, que leva à condenação de Clarkson: *ibid.*, pp. 474-5.
As passagens citadas de *The Lost sheep found* acham-se a pp. 24-8.
Para a prisão e processo de Clarkson: *ibid.*, pp. 29-31.
- 263 A descrição da adolescência auto-culpabilizante de Coppe acha-se em *Copp's Return to the wayes of Truth, First Error*. Sobre a carreira posterior de Coppe ver Baxter, *Plain Scripture Proof*, pp. 147-8; Anthony & Wood, *Athenae Oxonienses*, segunda edição, vol. II, Londres, 1721, pp. 500-502. Para uma resenha moderna ver o artigo por Alexandre Gordon sobre Coppe no *Dictionary of National Biography*.
Deus «está no Céu, na Terra»: *Copp's Return, Forth Error*.
- 264 Coppe em Charing Cross: Fox, *Journal*, vol. I, p. 212.
Para as juras de Coppe na igreja e na taberna: *The Ranters Ranting*, 1650, pp. 5-6.
O parlamento ordena a confiscação dos Rolls: *Journals of the House of the Commons*, vol. VI, p. 354.
Sobre a atitude de Coppe durante os interrogatórios: *The Routing of the Ranters*, p. 2.

BIBLIOGRAFIA

Abreviaturas

As descrições detalhadas dos trabalhos em referência e a compilação das fontes a seguir listadas encontram-se na Bibliografia.

ABAW	<i>Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften</i> (Historische Classe) Munique
ADB	<i>Allgemeine Deutsche Biographie</i>
BHPF	<i>Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français</i> . Paris
CCF	<i>Corpus chronicorum Flandriae</i>
CDS	<i>Chroniken der deutschen Städte</i>
CEH	<i>Cambridge Economic History</i>
CMH	<i>Cambridge Medieval History</i>
ERE	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i>
FRA	<i>Fontes rerum Austriacarum</i>
FRG	<i>Fontes rerum Germanicarum</i>
GBM	<i>Geschichtsquellen des Bistums Münster</i>
MGHS	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores</i>
PG	<i>Patrologiae cursus completus, series Graeca</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completus, series Latina</i>
RHC	<i>Recueil des Historiens des Croisades. (Historiens Occidentaux)</i>
RHF	<i>Recueil des Historiens des Gaules et de la France</i>
RPT	<i>Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche</i>
RS	<i>Rolls Series</i>
SGUS	<i>Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum</i> . (Veja-se em <i>Monumenta Germaniae Historica</i> na Bibliografia)
SPAW	<i>Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften</i> . Berlin
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i> . Gotha

1 Fontes Originais e Compilações de Fontes

- ADSO DE MONTIER-EN-DER. *Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi*, em Sackur, pp. 104-13 (também em PL, vol. CI).
- AENEAS SILVIUS. (Enea Silvio de'Piccolomini; Papa Pio II). *De ortu e historia Bohemorum*, em *Omnia opera*, Basileia, 1551.
- AGOSTINHO, Sto. *De Civitate Dei contra paganos*, ed. Weidman. 2 vols. Londres, 1924.
- AIMO DE SAINT-PIERRE-SUR-DIVES. *Epistola ad fratres Totesberiae*, em PL, vol. CLXXXI, cols. 1707-8.
- ALBERIC DE TROIS-FONTAINES. *Chronicon*, em RHF, vol. XVIII.
- ALBERT DE AIX. *Liber Christianae expeditionis pro ereptione, emundatione et restitutione Sanctae Hierosolymitanæ Ecclesiae*, em RHC, vol. IV.
- ALBERT DE STADE. *Annales Stadenses*, em MGHS, vol. XVI.
- ALBERTUS MAGNUS. *Compilativo de novo spiritu*, em Preger (1) (MW), vol. 1, pp. 461-9. Para emendas: Haupt (3).
- Aliscans, ed. Wienbeck et al., Halle, 1903.
- ALVARUS DE CORDOBA. *Indiculus luminosus*, em PL, vol. CXXI.
- 'AMBROSIASTER'. *Commentaria in Epistolam ad Colossenses*, em PL, vol. XVI.
- AMBROSIO, Sto. (1). In *Psalmum CXVIII expositio*, em PL, vol. XV.

AMBROSIO, Sto. (2). *De officiis ministrorum*, em PL, vol. xvi.
 ANDRÉ DE BÖHMISCHBROD (Andreas de Broda). *Tractatus de origine Hussitarum*, em Höfler, vol. vi de FRA, pp. 327-53.
 ANDRÉ DE REGENSBURG (Andreas Ratisbonensis). *Chronicon*, em Eckart, vol. i. *Annales Agrippenses*, em MGHS, vol. xvi.
Annales Althahenses maiores, em MGHS, vol. xx.
Annales Austriacarum, continuação de, em MGHS, vol. ix:
 Continuatio Praedicatorum Vindobonensium
 Continuatio Clausironeoburgensis V
 Continuatio Florianensis
Annales Basileenses, em MGHS, vol. xvii.
Annales Blandiniensis, em MGHS, vol. v.
Annales breves Solmenses, em FRG, vol. iv.
Annales Cameracenses, em MGHS, vol. xvi.
Annales capituli Cracoviensis, em MGHS, vol. xix.
Annales Casinenses, em MGHS, vol. xix.
Annales Colbazenses, em MGHS, vol. xix.
Annales Colmarienses maiores, em MGHS, vol. xvii.
Annales Frankofurtani, em FRG, vol. iv.
Annales Gandenses, em MGHS, vol. xvi.
Annales Heribolenses, em MGHS, vol. xvi.
Annales Lubicenses, em MGHS, vol. xvi.
Annales Mellicenses, continuação de, em MGHS, vol. ix:
 Continuatio Mellicensis
 Continuatio Zwetlensis, III
 Continuatio Sancerusensis, II
Annales Monasterii de Burton, em RS 36 (*Annales Monastici*), vol. i, 1864.
Annales Monasterii de Oseneia, em RS 36 (*Annales Monastici*), vol. iv, 1869.
Annales Monasterii de Waverleia, em RS 36 (*Annales Monastici*), vol. ii, 1865.
Annales Parchenses, em MGHS, vol. xvi.
Annales Rodenses, em MGHS, vol. xvi.
Annales S. Blasii Brunsvicensis, em MGHS, vol. xxiv.
Annales S. Jacobi Leodiensis minores, em MGHS, vol. xvi.
Annales S. Justinæ Patavini, em MGHS, vol. xix.
Annales Tielenses, em MGHS, vol. xxiv.
Annales Veterocellenses, em MGHS, vol. xvi.
 ANALISTA SAXO, em MGHS, vol. vi.
 ANONIMALE CHRONICLE, ed. Galbraith, Manchester, 1927.
 ANÓNIMO DE MAINZ-DARMSTADT, *Memorial*, em Neubauer e Stern, vol. ii.
 ANONYMI GESTA FRANCORUM ET ALIORUM HIÉROSOPLITIMORUM (ed. Bréhier como *Histoire anonyme de la première Croisade*, em: *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge*, vol. iv), Paris, 1924.
 APOCALIPSE DE BARUCH (= II Baruch ou *The Syriac Apocalypse of Baruch*), ed. e trad. de Charles, em Charles, vol. ii.
 ARCHIV CESKY CILÍ STARÉ PÍSEMNÉ PAMÁTKY ČESKE I MORAVSKÉ (Os arquivos da Boémia, ou velhas crônicas boêmias e morávias), ed. Palacky, 6 vols., Praga, 1840-72.
 ARNOLD, DOMINICAN. *De correctione Ecclesiae* Epistola, ed. Winkelmann, Berlin, 1865.
 ARTICULI ET ERRORES TABORITARUM, em Archiv cesky (OS), vol. iii, pp. 218-25.
 BALDUÍNO DE AVESNES (etrib.). *Chronique attribuée à Baudouin d'Avesnes*, em RHF, vol. xxi.
 BALDUÍNO DE NINOVE. *Chronicon*, em MGHS, vol. xxv.
 BALUZE, E., (1). *Vitae paparum Avinionensium*, ed. Mollat, 4 vols., Paris, 1914-27.
 BALUZE, E., (2). *Miscellanea*, 4 vols., Paris, 1678-83.
 BARACK, K. A. (ed.). *Documentos a respeito de Hans Böhm, 'o Tambor de Niklashausen'*. Ver Barak (MW), pp. 50-108.
 O documento 3 (pp. 53-4) é *Handell Hannssen behem zu Niclaeshussenn*.
 BARONIUS, C., e RAYNALDUS, O. *Annales ecclesiastici una cum critica historico-chronologica*, Lucca, 1738-59.
 BASZKO DE POZNAN. *Chronicon Poloniae*, em *Silesiacarum rerum scriptores*, vol. ii, Breslau, 1730.
 BAUDRI DE DOL. *Hierosolymitanae Historiae libri quatuor*, em PL, vol. CLXVI.
 BEAUMANOIR, PHILIPPE DE RÉMI, Sire de. *Les Coutumes du Beauvoisis*, ed. Salmon, 2 vols., Paris, 1899.
 BENESSIUS KRABICE DE WEITMÜHL. *Chronicon*, em *Fontes rerum Bohemicarum*, vol. iv.
 BENTO DE MONTE SORACTE. *Chronicon*, em PL, vol. CXXXIX.
 BENTO, S., DE NURSIA. *The Rule of Saint Benedict in Latin and English*, Ed. e trad. de Abbot Justin McCann, Londres, 1952.

BENZO DE ALBA. *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII*, em MGHS, vol. xi.
 BERNARDO, S. *Omnia opera*, ed. Picard, Paris, 1609. Inclui, inter alia:
 (1) *In Cantica Cantorum*, Sermo LXV, cols. 759-62.
 (2) *Epistola ad Gaufridum Carnotensem episcopum*, coi. 1441.
 (3) *Epistola ad episcopum, clerum et populum Spirensis*, cols. 1673-9.
 (4) *Epistola ad Henricum Moguntinum archiepiscopum*, cols. 1639-40.
 BERNOLD DE CONSTANCA. *Chronicon*, em MGHS, vol. v.
 BIRLINGER, A. (ed.). *Ein wunder nützes disputieren von einem ersamen bihter und seiner bihtochter*, em *Alemannia*, vol. iii, Bona, 1875, pp. 15-45.
 BOENDAELE, JAN (Jan de Klerk). *Brabantsche Yeesten*, ed. Willems, 3 vols., Bruxelas, 1839-59.
 BOGAERT, HENDRIK VANDEN (Pomerius). *De origine monasterii Vindisvallis una cum vita B. Joann. Rusbrockii*, ed. de Smet, em *Analecta Bollandiana*, vol. iv, Paris e Bruxelas, 1885.
 BRANDT, O. H. Thomas Müntzer. *Sein Leben und seine Schriften*. Jena, 1933.
 Inclui, inter alia e em adição aos panfletos de Müntzer (para os quais ver Müntzer), os seguintes em ortografia moderna:
 (1) *Die Historie Thomä Müntzers*, pp. 38-50.
 (2) Extracto do opúsculo de Marcus Wagner sobre Siorch, Erfurt, 1597, pp. 53-9.
 (3) O apelo de Müntzer às gentes de Allstedt em Abril de 1525, pp. 74-6.
 (4) Carta de Müntzer ao Conde de Mansfeld em Maio de 1525, pp. 77-8.
 (5) Confissão de Müntzer, pp. 80-83.
 BRANT, SEBASTIAN. *Das Narrenschiff*, ed. Zarncke, Leipzig, 1854.
 Breve *chronicon Flandriae*, em CCF, vol. iii.
 BRUNO DE OLMÜTZ. *Relatio*, ed. Köfler, in *ABAW*, vol. iv, 1846, pp. 27 e segs.
 BUCER, MARTIN. Carta a Margarida de Navarra, em *Calvino, Omnia opera*, vol. x b, col. 215.
 CAESARIUS DE HEISTERBACH. *Dialogues miraculorum*, ed. Strange, vol. i, Colónia, 1851.
 Calendário dos Close Rolls que se conservam no Public Record Office. Londres, 1892 ff.
 CALVINO, JOÃO. *Omnia opera*, ed. Baum et al., Brunswick, 1864-1900.
 (1) vol. i *Institutio religionis Christianae*.
 (2) vol. vii. *Brieve Instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte des Anabaptistes*.
 (3) vol. xii. Carta a Margarida de Navarra, cols. 64-8.
 (4) vol. xxxv. *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz*.
 (5) vol. xxxv. *Epistre contre un certain Cordelier supposé de la secte des Libertins*.
 CAMENTZ, CASPAR. *Acta aliquot Francofurtana*, em FRG, vol. iv.
 CAPITULO DE UTREQUE: *Epistola ad Fridericum archiepiscopum Coloniensem de Tanchelmo seductore*, em *Duplessis d'Argenté*, vol. i, pp. 11-12.
 CARLOS IV, Imperador (1). Decreto nomeando Kerlinger inquisidor, em Mosheim (2) (MW), pp. 343-62.
 CARLOS IV, Imperador (2). Carta a Kerlinger, em Mosheim (2) (MW), pp. 368-75.
 Chanson d'Antioche, ed. Paris, 2 vols., Paris, 1848.
 Chanson de Roland, ed. Bédier, Paris, 1937.
 CHARLES, R. H. (ed.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford, 1913.
 CHARLIER, GILLES (Aegidius Carlerus). *Liber de legationibus concilii Brasiliensis pro reductione Bohemorum*, em *Monumenta Conciliorum generalium seculi XV. Scriptorum*, vol. i, Viena, 1857.
 Chronica de Mailros, ed. Stevenson (Bannatyne Club), Edimburgo, 1835.
 Chronica minor auctore minorita Erphordiensi, em MGHS, vol. xxiv.
 Chronica regia Coloniensis, em MGHS, vol. xvii.
 Chronica regia Coloniensis, Continuatio II, em MGHS, vol. xxiv.
 Chronica universalis Mettensis, em MGHS, vol. xxiv.
 Chronicon Andrensis monasterii, em RHF, vol. xviii.
 Chronicon anonymi Laudunensis canonici, em RHF, vol. xviii.
 Chronicon Britannicum in collectione MS Ecclesiae Nannetensis, em RHF, vol. xii.
 Chronicon comitum Flandrensium, em CCF, vol. i.
 Chronicon Elwacense, em MGHS, vol. x.
 Chronicon Normanniae, em RHF, vol. xxiii.
 Chronicon rhythmicum Austriacarum, em MGHS, vol. xxv.
 Chronicon Rotomagensis, em RHF, vol. xxiii.
 Chronicon S. Andreae Castri Camaracesii, em MGHS, vol. vii.
 Chronicon S. Catharinae de Monte Rotomagi, em RHF, vol. xxiii.

Chronicon S. Laudi Rotomagensis, em RHF, vol. XXIII.
 Chronicon S. Martini Turonensis, Continuatio, em MGHS, vol. XXVI.
 Chronicon S. Medardi Suessionensis, em RHF, vol. XVIII.
 Chronicon S. Petri vulgo Sampetrinum Erfurtense, em Geschichtsquellen de Provinz Sachsen, vol. 1, Halle, 1870.
 Chronicon Turonense, em RHF, vol. XVIII.
 Chronicon universale anonymi Laudunensis, em MGHS, vol. XXVI.
 Chroniken der deutschen Städte vom 14 bis ins 16 Jahrhundert, Leipzig, 1867-1917. (Publ. Königlich bayerische Akademie der Wissenschaften).
 Chronique anonyme des Rois de France, em RHF, vol. XXI.
 Chroniques de Saint-Denis, em RHF, vol. XXI.
 CIPRIANO, S. Liber de opere et elemosynis, em PL, vol. IV.
 CLEMENTE V, Papa (1). Bula Ad nostrum (Constitutiones Clementis) ('Clementines'), liv. V, tit. III, cap. III, em Corpus juris canonici, vol. II, cols. 1183-4.
 CLEMENTE V, Papa (2). Bula De quibusdam (Constitutiones, liv. III, tit. XI, cap. I), em Corpus juris canonici, vol. II, col. 1169.
 CLEMENTE VI, Papa. Bula contra Flagelantes, em Baronius e Raynaldus, vol. XXV, pp. 493 e segs.
 CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Stromata, em PG, vols. VIII, IX.
 CLOSENER, FRITSCHE. Strassburgische Chronik, em CDS, vol. VIII.
 COMMODIANUS (1). Instructiones, ed. Dombart, em Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XV, Viena, 1887.
 COMMODIANUS (2). Carmen apologeticum (como para Commodianus (1)). Concilium Lateranense IV, em Mansi, vol. XXII.
 Conquête de Jerusalem, ed. Hippéau, Paris, 1868.
 CONRAD DE MEGENBERG (Conradus de Monte Puellarum). De erroribus Begeharden et Beginarum (fragmento), em Bibliotheca veterum patrum, ed. Despont, vol. XXV, Lyons, 1677, p. 310.
 CORNELIUS, C. A. (ed.). Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich, em GBM, vol. II, Münster, 1852. Inclui inter alia:
 (1) Gresbeck (q. v.).
 (2) Erasmus Schetus, Carta a Erasmo de Roterdão, p. 315.
 (3) Carta de Justiniano de Holtzhausen de 21 de Maio de 1535, pp. 334-7.
 (4) Carta de Justiniano de Holtzhausen de 29 de Maio de 1535, pp. 341-7.
 (5) Carta de Sigmundo de Buineburg, pp. 367-9.
 (6) Confissão de João Bockelson de Julho de 1535, pp. 369-76.
 (7) Confissão de João Bockelson de Janeiro de 1536, pp. 398-402.
 (8) Bekenntnis des Glaubens und Leben der Gemeinde Christi zu Münster, pp. 445-64.
 Corpus chronicorum Flandriae, ed. de Smet, 4 vols., Bruxelas, 1837-65.
 Corpus juris canonici, ed. Friedberg, 2 vols., Leipzig, 1879, 1881.
 CORVINUS, ANTON. De miserabili Monasteriensium anabaptistarum obsidione... epistola ad Spalatinum, Wittenberg, 1536.
 COSME DE PRAGA. Chronica Boemorum, em MGHS, nova série, vol. II.
 DAMIAN, PEDRO (1). Epistola ad Petrum Cerebrosum monachum, em PL, vol. CXLIV.
 DAMIAN, PEDRO (2). Vita S. Romualdi, em PL, vol. CXLIV.
 Decretales Pseudo-Isidorianae, ed. Hinschius, Leipzig, 1858.
 DENIFLE, H. S. e CHATELAIN, E. Chartularium Universitatis Parisiensis, vol. I, Paris, 1889.
 Descriptio qualiter Karolus Magnus clavum et coronam Domini a Constantinopoli Aquisgrani detulerit..., em Rauschen (MW), pp. 103-25.
 Detmar-Chronik, ed. Koppmann, em CDS, vol. XIX.
 Deutsche Chroniken (Scriptores qui vernacula lingua usi sunt). (Parte de Monumenta Germaniae Historica).
 Dialogue of Dives and Pauper, ed. Pynson, 1493.
 DIODORUS SICULUS. Bibliotheca Historicae libri qui supersunt, 2 vols., Amsterdão, 1746.
 DÖLLINGER, I. von. Beiträge zur Sektengeschichte, vol. II, Munique, 1890.
 DORP, HEINRICH. Warhaffte Historia wie das Evangelium zu Münster angefangen, und darnach durch die Wiedertäufer verstört, wider auffgehört, ed. Merschmann, Magdeburgo, 1847.
 DORSTEN, JOHANNES. Quaestio de tertio statu, em Kestenberg-Cladstein (MW) pp. 266-95.
 DUFAYT, JEAN. Contra Flagellatores, em Fredericq (2) (MW).
 DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, C. de. Collectio iudiciorum de novis erroribus, 3 vols., Paris, 1755.
 ECKBERT DE SCHÖNAU. Sermones contra Catharos, em PL, vol. CXCIV.
 ECKHART, J. G. Corpus historicum medii aevi, 2 vols., Leipzig, 1723.
 ÉGASSE DU BOULAY, C. Historia universitatis Parisiensis, 6 vols., Paris, 1665-73.
 EKKEHARD DE AURA (1). Hierosolymita, ed. Hagenmeyer, Tubinga, 1877.

EKKEHARD DE AURA (2). Chronicon universale, em MGHS, vol. VI.
 ELIEZER BAR NATHAN. Relatio, em Neubauer e Stern, vol. II.
 ELLENHARD DE ESTRASBURGO (1). Bellum Waltherianum, em MGHS, vol. XVII.
 ELLENHARD DE ESTRASBURGO (2). Chronicon, em MGHS, vol. XVII.
 ENNEN, L. e ECKERTZ, G. Quellen zur Geschichte der Stadt der Köln, 6 vols., Colônia, 1860-79.
 EPHRAIM BAR JACOB. Relation, em Neubauer e Stern, vol. II.
 Erphurdianus Antiquitatum Variloquus, ed. Thiele (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, vol. XLII), Halle, 1906.
 Errores bechardorum et begutarum, in Haupt (7) (MW), pp. 88-90.
 Errores sectae hominum intelligentiae, em Baluze (2), vol. II, pp. 277-97.
 ESPINAS, G. e PIPENNE, H. Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre, Parte I, vol. III, Bruxelas, 1920.
 ÉTIENNE DE BOURBON. Tractatus de diversis materiis predicabilibus, ed. Lecoy de la Marche, em Anecdotes historiques d'Étienne de Bourbon, Paris, 1877.
 EULOCIUS, Arcebispo de Toledo. Memorialis sanctorum, em PL, vol. CXV.
 Ezra-Apocalipse (= 4 Ezra ou 2 Esdras), ed. e trad. de Box, em Charles, vol. II.
 FABRICIUS, DIETRICH. Relato da missão a Münster, em Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum, vol. II, Nuremberga, 1885, pp. 99-102.
 FAREL, GUILLAUME. Le Glaive de la Parole véritable, Genebra, 1550.
 Flores temporum, imperatores, em MGHS, vol. XXIV.
 Fontes rerum Austriacarum (Österreichische Geschichtsquellen), Seção I. Scriptores, Viena, 1849 ff.
 Fontes rerum Bohemicarum, ed. Emler, Praga, 1873 ff.
 Fontes rerum Germanicarum, ed. Boehmer, 4 vols., Estugarda, 1843-68.
 FÖRSTEMANN, C. F. (ed.) Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation, Hamburgo, 1842.
 FRANCISCO DE PRAGA. Secundus tractatus chronicae Pragensis, em FRA, Seção I, vol. VIII.
 FRANK, SEBASTIAN. Chronica, Zeytbuch und Geschyrbibel, Estrasburgo, 1531.
 FREDERICH J. (ed.). Summa doctrinae quorundam horum, qui nunc... Loistae... nunc Libertini... appellantur, em Frederichs (1) (MW), pp. 1 e segs.
 FREDERICQ, P. Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae, 4 vols., Ghent, 1889-1900.
 FRIES, LORENZ. Historie der Bischöffen zu Wirtzburg, em Ludewig, Geschichtsschreiber von dem Bischoffthum Wirtzburg, Francoforte, 1713.
 FROISSART, JEAN. Chroniques, ed. Luce et Raynaud, 11 vols., Paris, 1869-90.
 FULCHER DE CHARTRES. Gesta Francorum Jerusalem expugnantium, em RHC, vol. III.
 GAGUIN, ROBERT. Compendio de Francorum gestis, Paris, 1500.
 GARNIER DE ROCHEFORT (atrib.). Contra Aurianos, ed. Baumker, em Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. XXIV, Heft 5-6, Münster, 1926.
 GERSON, JEAN CHARLIER de. Opera omnia, ed. Dupin, 3 vols., Antuérpia, 1706. Inclui, inter alia:
 (1) vol. I De examinatione doctrinarum.
 (2) De distinctione verarum visionum a falsis.
 (3) De libris caute legendis.
 (4) vol. II Epistola missa Magistro Vincento O.P. (...) contra se flagellantes.
 (5) Tractatus contra sectam Flagellantium.
 (6) vol. III Tractatus contra Romantium de Rosa.
 (7) Considerationes theologiae mysticae.
 (8) De mystica theologia speculativa.
 (9) Considérations sur Saint Joseph.
 (10) Sermo de Spiritu Sancto.
 (11) Sermo die festo S. Ludovici.
 Geschichtsquellen des Bisthums Münster, vols. II, V, VI, Münster, 1852, 1899, 1900.
 Gesta abbatum Trudonensium, em MGHS, vol. X.
 Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium, Continuatio I, em MGHS, vol. XIV.
 Gesta Baldevini Treverensis archiepiscopi, em Baluze (2), vol. I.
 Gesta Ludovici VIII, em RHF, vol. XVII.
 Gesta Treverorum, Continuatio I, em MGHS, vol. VIII.
 GILLES VAN DER HOYE. Dicta in quodam sermone ad populum, ed. Berlière, em «Trois traités inédits sur les Flagellants», Revue Bénédictine, vol. XXV, Maredsous, 1908, pp. 334-57.
 GIRALDUS CAMBRENSIS. Liber de instructione principum, em RS 21, 1891.
 GLASSBERGER, NICOLAUS. Chronica, em Analecta Franciscana, vol. II, Quaracchi, 1887, pp. 423-6.
 GOWER, JOHN. Vox clamantis, em Latin Works, ed. Macaulay, Oxford, 1902.

Grandes chroniques de France, ed. P. Paris, vols. v, vi, Paris, 1836-8.
 GRATIAN. *Decretum*, em PL, vol. CLXXXVII.
 GREGÓRIO, S., DE TOURS. *Historia Francorum*, em MGHS rerum Merovingicarum, vol. I.
 GREGÓRIO XI, Papa (1). Carta a Kerlinger e outros, em Baronius e Raynaldus, vol. XXVI, p. 228.
 GREGÓRIO XI, Papa (2). Carta ao Imperador Carlos IV, em Baronius e Raynaldus, vol. XXVI, pp. 240-41.
 GSESBECK, H. *Summarische Ertzelung und Bericht der Wiederope und wat sich binnen der Stat Monster in Westphalen zugetragen im Iair MDXXXV*, em Cornelius, *Berichte*, pp. 3-214.
 GROOT, GERHARD. *Gerardi Magni Epistolae XIV*, ed. A. Acquoy, Amstel, 1857.
 GUI, BERNARD (1). *E Floribus Chronicorum*, em RHF, vol. XXI.
 GUI, BERNARD (2). *Vita Clementis V*, em Baluze (1), vol. I.
 GUI, BERNARD (3). *Vita Joannis XXII*, em Baluze, (1), vol. I.
 GUIBERT DE NOGENT (1). *Gesta Dei per Francos, sive Historia Hierosolymitana*, em RHC, vol. IV.
 GUIBERT DE NOGENT (2). *De vita sua*, em RHF, vol. XII.
 GUILHERME DE EGMONT. *Chronicon*, em Antonius Matheus, *Veteris Aevi Analecta*, vol. II, Haia, 1723.
 GUILHERME DE NANGIS (1). *Gesta Ludovici IX*, em RHF, vol. XX.
 GUILHERME DE NANGIS (2). *Chronicon*, com *Continuationes I, II, III*, ed. Géraud, 2 vols., Paris, 1843.
 GUILHERME DE NEWBURGH. *De rebus Anglicis*, em RHF, vol. XIII.
 GUILHERME O BRETÃO. *Gesta Philippi Augusti*, ed. Delaborde, em *Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, vol. I, Paris, 1882.
Haereses sectatorum Amalrici, em Denifle e Chatelain, pp. 71-2.
 HARTMANN, CHRISTOPH. *Annales Heremi Deiparae Matris Monasterii in Helvetia*. Freiburg em Breisgau, 1612.
 HARTZHEIM, J. e SCHANNAT, J. F. *Concilia Germaniae*, II vols., Colônia, 1759-90.
 HENRIQUE DE DIESSENHOFFEN (Heinrich Truchsess). *Historia ecclesiastica ou Chronicon*, em FRG, vol. IV.
 HENRIQUE DE HEIMBURG. *Annales*, em MGHS, vol. XVII.
 HENRIQUE DE HERFORD. *Liber de rebus memorabilioribus sive chronicon*, ed. Potthast, Göttingen, 1859.
 HENRIQUE DE VIRENBURG. *Contra Beggardos e Beggardas*, em Fredericq (OS), vol. I, pp. 151 e segs.
 HERMANN DE ALTAHA. *Annales*, em MGHS, vol. XVII.
 HILDEGARDO, S. (1). *Scivias sive visionum ac revelationum libri tres*, em PL, vol. CXCVII.
 HILDEGARDO, S. (2). *Epistola ad praelatos Moguntinenses*, em PL, vol. CXCVII, cols., 218-43.
 HIPPOLYTUS (atribuição incerta). *De consummatione mundi ac de Antichristo*, em PG, vol. X, cols. 904-52.
 HÖFLER, C. A. C. von. *Geschichtsschreiber der husitischen Bewegung in Boehmen*, em FRA, Secção I, vols., II, VI, VII, Viena, 1856-66.
 HUGO DE REUTLINGEN (Spechtshart). *Weltchronik*, ed. Gillert, Munique, 1881.
 IBNAL-QALANISI. *Continuation of the Chronicle of Damascus: The Damascus Chronicle of the Crusades*. Seleção e trad. Gibb, Londres, 1932.
 IBN VERGA, SALOMÃO. *Shebet Yehuda*. Trad. alemã Wiener, Hanover, 1856.
 INOCÊNCIO VI, Papa. Bula nomeando inquisidores em França, em Baronius e Raynaldus, vol. XXV, p. 589.
Invectiva contra Hussitas, em Höfler, vol. II de FRA, pp. 621-32.
 IRENEU, S. *Adversus haereses*, em PG, vol. VII.
 JEAN DE MEUN. *Le Roman de la Rose*, ed. Langlois, 5 vols., Paris, 1914-24.
 JEAN DES PREIS DIT D'OUTREMEUSE. *Ly Myreur des Histors*, ed. Bormans, Bruxelas, 1887.
 JEAN LE FÈVRE. *Les Lamentations de Matheolus*, ed. van Hamel, Paris, 1892.
 JOÃO, Abade de S. Victor. *Sermão*, em Hauréau (MW), pp. 93-4, nota 1.
 JOÃO, cônego de S. Victor. *Vita Joannis XXII*, em Baluze (1).
 JOÃO XXII, Papa. Carta a Senescal de Beaucaire, em Baronius e Raynaldus, vol. XXIV, pp. 136-7.
 JOÃO DE COLUMNA. *E Mari Historiarum*, em RHF, vol. XXIII.
 JOÃO DE DÜRBHEIM (1). Carta pastoral, 1317, em Mosheim (2) (MW), pp. 255-61 (em que são atribuídas a João de Ochsenstein).
 JOÃO DE DÜRBHEIM (2). Carta ao bispo de Worms, em Mosheim (2) (MW), pp. 267-9.
 JOÃO DE HAGEN (Joannes de Indagine). *De his, qui se vulnerunt...*, em Stumpf (MW), Documento 6.

JOÃO DE ROQUETAILLADE (Rupescissa). *Vade mecum in tribulatione*, em G. Orthuinus, *Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum*, ed. Edward Brown, vol. II, Londres, 1690, pp. 496-508.
 JOÃO DE TAYSTER. *Annales*, em MGHS, vol. XXVIII.
 JOÃO DE VIKTRING. *Liber certarum historiarum*, em SGUS, 1909-10, 2 vols.
 JOÃO DE YPRES. *Chronicon Sythiense S. Bertini*, em RHF, vol. XVIII.
 JOÃO DE WINTERTHUR. *Chronica*, em MGHS, nova série, vol. III.
 JOBST DE EINSIEDEL. *Relato acerca dos irmãos Wirsberg*, ed. Kürschner, em *Archiv für oesterreichische Geschichte*, vol. XXXIX, Parte I, Viena, 1868, pp. 280 e segs.
 JOSÉ HA-COHEH. *Emek ha Bakha (O Vale das Lágrimas)*. Trad. alemã Wiener, Leipzig, 1858.
 JOSEPHUS FLAVIUS. *The Jewish War*, trad. Whiston and Shilleto, 2 vols., Londres, 1890.
 JUSTINO MARTYR. *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, em PG, vol. VI.
Kalendarium Zwettense, em MGHS, vol. IX.
 KAMNITZER, II. (ed.). *Dokumente des grossen deutschen Bauernkrieges*, em Meusel (MW), pp. 135-332.
 KERVYN DE LETTENHOVE: C. B. (ed.). *Récits d'un bourgeois de Valenciennes (1254-1366)*, Lovaina, 1877.
 KERSSENBRUCH, HERMANN VON. *Anabaptistici furoris Monasterium inolitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio*, ed. Detmer, em GBM, vols., V e VI.
 Klingenberger Chronik, ed. Henne von Sargans, Gotha, 1861.
 KNIGHTON, HENRY. *Continuação da sua Chronicon*, em RS 92, 1895.
 KÖRNER, HERMANN (Cornerus). *Chronica novella*, em Eckhart, vol. II.
 KURFESS, A. (ed.). *Sibyllinische Weissagunge*, Munique, 1951.
 LACOMBLET, T. J. *Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins*, 4 vols., Düsseldorf, 1840-58.
 LACTANTIUS FIRMIANUS (1). *Divinae Institutiones*, em PL, vol. VI.
 LACTANTIUS FIRMIANUS (2). *Epitome Divinarum Institutionum ad Pentadium fratrem*, em PL, vol. VI.
 LANGLAND, WILLIAM. *The Vision of William concerning Piers the Plowman*, ed. Skeat, 2 vols., Oxford, 1886.
 LANGLOIS, C. V. (ed.). *Instrumenta facta super examinatione M. Porete*, em *Revue historique*, vol. LIV, Paris, 1894, pp. 296-7.
 LAZIUS, WOLFGANG. *Fragmentum valcinii cuiusdam... Methodii, episcopi Ecclesie Patrensis*, Viena, 1547.
 LEA, H. C. (ed.). *Sentença de Marguerite Porete*, em Lea (MW), Apêndice, pp. 575-8.
 LE BEL, JEAN. *Chronique*, ed. Viard e Deprez, 2 vols., Paris, 1904-5.
Littera de civitate Pragensi..., em Höfler, vol. VI de FRA, pp. 311-19.
 LÖFFLER, K. *Die Wiedertäufer zu Münster 1534-5*, Jena, 1923. (Contém muito material traduzido em alemão moderno).
 LOURENÇO DE BREZOVÁ (Vavrinec z Brezové). *De gestis et variis accidentibus regni Boemiae*, em Höfler, vol. II de FRA, pp. 321-534. (Também, tanto em checo como em latim, no vol. V de *Fontes rerum Bohemicarum*).
 LUCIAN DE SAMOSATA. *Saturnalian Letters*.
 LUTERO, MARTINHO. *Werke (Kritische Gesamtausgabe)*, Weimar, 1883-1908.
 (1) vol. XV. *Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührischen Geist*, pp. 199 e segs.
 (2) vol. XVIII. *Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern*.
 (3) *Sendschreiben an die Christen zu Antwerpen*, 1525, pp. 547 e segs.
Magdeburger Schöppenchronick, em CDS, vol. VII.
Majestas Carolini, em *Archiv cesky*, vol. III, pp. 68-180.
 MANSI, J. D. *Sacra conciliorum collectio*, Paris e Leipzig, 1902-13.
 MARTÈNE, E. e DURAND, U. *Veterum Scriptorum at Monumentum amplissima collectio*, 9 vols., Paris, 1724-33.
 MARTINHO DE TROPFAU (Martinus Polonus). *Chronicon expeditissimum*, Antuérpia, 1574.
Continuações de Chronicon pontificum et imperatorum de Martinho:
Continuatio Anglica, em MGHS, vol. XXIV.
Continuatio Brabantina, em MGHS, vol. XXIV.
 MATEUS DE NEUBURG. *Chronica*, em FRG, vol. IV.
 MATILDE DE MAGDEBURG. *Das fliessende Licht der Gottheit*, ed. Morel Regensburg, 1869.
 MIGUEL DE LEONE. *Annotata historico*, em FRG, vol. I.
 MONGE DE WESTMINSTER. *Continuação do Polychronicon de Higden*, em RS 41, vol. IX, 1886.
Monumenta Boica. Munique, 1763 ff.

Monumenta Germaniae Historica, ed. Pertz, Mommsen et al., Hanover e Berlin, 1826 ff.
 Scriptores, 1826 ff.
 Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 1939 ff.
 Scriptores rerum Germanicarum, nova série, Berlin, 1922 ff.

MOUSKES, PHILIPPE (Mousket). *Chronique rimée*. ed. Reiffenberg, vol. II, Bruxelas, 1838.

MUISIS, GILLES LI. *Chronica*, em CCF, vol. II.

MÜNZER, THOMAS. *Schriften*, ed. Brandt (ver também Brandt (OS)). Inclui, inter alia, em ortografia moderna:
 (1) Von dem gedichteten Glauben...
 (2) Protestation oder Entbietung Thomas Müntzers...
 (3) Die Fürstenpredigt
 (4) Ausgedrückte Entblössung...
 (5) Hoch verursachte Schutzrede...

MÜNZER, THOMAS. *Thomas Müntzers politische Schriften*, ed. Hinrichs, Halle, 1950.

MÜNZER, THOMAS. *Thomas Müntzers Briefwechsel*, ed. Böhmer e Kirn, Leipzig, 1931.

NAUCLERUS, JOANNES. *Chronica*. Colonia, 1544.

NEUBAUER, A. e STERN, M. (ed.) *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, em *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, vol. II, Berlin, 1892. (Hebraico, com traduções alemãs).

Neue zeitung von den Widerteuffern zu Münster, em *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, vol. XXVII, Münster, 1867, pp. 255-66.

NIDER, JOHANN. *Formicarius*, Strasburgo, 1517.

NIESERT, J. *Münsterische Urkundensammlung*, vols. I, II, Koesfeld, 1826.
 Inclui, inter alia:
 (1) vol. I. Confissão de Johannes Beckemann, pp. 33-7.
 (2) Confissão de Zillis Leitgen, pp. 136-49.
 (3) Confissão de Jacob de Osnabrück, pp. 154-66.
 (4) vol. II. *Neue zeitung von Münster*, pp. 499-504.

Notae Colonienses, em MGHS, vol. XXIV.

OPEL, O. (ed.). 'Zur Geschichte des Bauernkrieges' em *Neue Mitteilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen*, vol. XII, Halle e Nordhausen, 1869. (Documentos respeitantes a Thomas Müntzer).

OSWALD DER SCHREIBER (de Königsberg na Hungria), ed. Zarncke, em 'Der Priester Johannes'. *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse*, vol. VII, Leipzig, 1879.

OTTO DE FREISING. *Gesta Friderici I Imperatoris*, em SGUS, 1912, 3.^a edição.

OTTOKAR. *Österreichische Reichchronik, 1250-1300*, em *Deutsche Chroniken*, vol. V.

OVIDEO. *Metamorfoses*.

PAPIAS. *De expositione oraculorum dominicorum* (fragmentos), em PG, vol. V.

PARIS, MATEUS. *Chronica majora*, em RS 57, 7 vols., 1872-83.

Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. J. P. Migne, Paris, 1844-55.

Patrologiae cursus completus. Series Graeco-Latina, ed. J. P. Migne, Paris, 1857-66.

PEDRO DE ZITTAU. *De Königsaler Geschichtsquellen (Chronica Aulae regiae libri tres)*, em FRA, vol. VIII.

PELAYO, ALVAREZ (Alvarez Pelagius). *De Planctu Ecclesiae*, 2 vols., Ulm, 1474.

PFEIFFER, F. (ed.). *Swester Katrei Meister Ekehartes Tochter von Strazburg*, em *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, vol. II, Leipzig, 1857, pp. 448-75.

POCQUE, ANTOINE. *Tratado místico*, citado em Calvino (4), cols. 225-42.

* PORETE, MARGUERITE. *Le miroir des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*. ed. Guarnieri, em *Il Movimento del Libero Spirito*, Roma, 1965. (Substitui a edição de Guarnieri, Roma, 1961).

PREGER, W. (ed.). (1). *Compilatio de novo spiritu* (anónimo), em Preger (1) (MW), pp. 469-71.

PREGER, W. (ed.). (2). *Tractatus... contra quosdam articulos erroneos*, em Preger (2) (MW), pp. 62-3.

PRIMAT, Monge de Saint-Denis. *Chronique de Primat*, traduzida do original latino (perdido) por João de Vignay, em RHF, vol. XXIII.

Pseudo-Methodius, em Sackur, pp. 59-96.

PTOLOMEU (Tholomeus) de LUCCA. *Vita Clementis V*, em Baluze (1), vol. I.

PULKAVA DE RADENIN (Przibico). *Chronica Boemorum* com Continuações, em G. Dobner, *Monumenta historica Boemiae*, vols. III, IV.

RADULPH GLABER. *Historiarum libri quinque*, em PL, vol. CXLII.

RAMERT, HERMANN (atrib.). *Die Ordnung der Wiedertäufer zu Münster, item was sich daselbst nebenzu verlossen hat*, em *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, vol. XVII, Münster, 1856, pp. 240-49.

RAYMOND DE AGUILERS. *Historia Francorum qui ceperunt Jerusalem*, em RHC, vol. III. *Recognitiones (S. Clementis Romani)*, em PG, vol. I.

Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux. Publ. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 5 vols., Paris, 1844-95.

Recueil des Historiens des Gaules et de la France (Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores), ed. Bouquet et al., Paris, 1738-1876.

Reformation Kaiser Sigmunds, ed. Beer (Beiheft zu den deutschen Reichstagsakten), Estugarda, 1933.

REGENBOGEN (atrib.). *Meistersingerlied*, em Schultheiss (MW), pp. 55-8.

REIFFERSCHIED, A. (ed.). *Neun Texte zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Deutschland während des 14-ten und 15-ten Jahrhunderts*, Griefswald, 1905.

REINERUS. *Annales S. Jacobi Leodiensis*, em MGHS, vol. XVI.

Renart le Contrefait, ed. Raynaud e Lemaitre, vol. II, Paris, 1914.

REUSS, F. A. 'Die Wallfahrt nach Niklashausen im Jahre 1476', em *Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg*, vol. X, 3, Würzburg, 1858, pp. 300-18. (Coleção de documentos).

RHEGIUS, URBANUS (1). *Widerlegung der münsterischen neuen Valentinianer und Donatisten Bekenntnis*, Wittenberg, 1535.

RHEGIUS, URBANUS (2). *De restitutione regni Israelitici contra omnes omnium seculorum Chiliastas: in primis tamen contra Miliarios Monasterienses*, Zell, 1536.

RICARIO DE POITIERS. *Chronicon*, em RHF, vol. XII.

RICHERUS. *Gesta Senoniensis Ecclesiae*, em MGHS, vol. XXV.

RIGORD. *Gesta Philippi Augusti*, em RHF, vol. XVI.

RITTER, G. (ed.). 'Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15-ten Jahrhundert', em ZKG, vol. XLIII (1924), nova série, vol. VI, inclui:
 (1) *Articuli confessi per Johannem Lolhardum*, pp. 150 e segs.
 (2) *Articuli informatoris de heresi circa Egram anno 1467*, pp. 158-9.

ROBERT DE AUXERRE. *Chronologia*, em RHF, vol. XVIII.

ROBERT DE AVESSURY. *De gestis mirabilibus regis Edwardi tertii*, em RS 93, 1889.

ROBERT DE TORIGNY (Robertus de Monte). *Chronica*, em MGHS, vol. VI.

Rolls Series (Rerum Britannicarum medi aevi scriptores). Publicado sob a direcção de Master of the Rolls, Londres, 1858 ff.

ROTHE, JOHANNES. *Thüringische Chronik*, ed. von Lilliencron, vol. III de *Thüringische Geschichtsquellen*, Jena, 1854 ff.

ROTHMANN, BERNI (1). *Bekentnisse van beyden Sacramenten* (primeiramente impresso em Munster, 1533), em H. Detmer e R. Krumboltz (MW).

ROTHMANN, BERNI (2). *Eyne Restitution edder Eine wedderstellinge rechter unnde gesunder Christliker leer...* (primeiramente impresso em Münster, 1534), em *Neudrucke deutscher Literaturwerke*, números 77 e 78. Halle, 1888.

ROTHMANN, BERNI (3). *Eyn gantz troestlick bericht von der Wrake unde straffe des Babilonischen gruvels...* (primeiramente impresso em Münster, 1534), em K. W. Bouterwek (MW).

RUUSBROEC, JAN VAN. *Werken*, ed. Reypens e Schurmans, 4 vols., Mechelen e Amsterdão, 1932-4. Inclui, inter alia, segundo a ordem de composição:
 (1) *Vanden Vier Becoringhen*, em vol. III.
 (2) *Die Gheestelike Brulocht*, em vol. I.
 (3) *Vanden VII Sloten*, em vol. III.
 (4) *Een Spiegel der ewigher Salicheit*, em vol. III.
 (5) *Dat Boeckken der Verclaringhe*, em vol. III.
 (6) *Van den XII Beghinen*, em vol. IV.

RYMER, T. *Foedera et acta publica*, ed. A. Clarke et al., vol. I (Londres, 1816).

Rymová kronika česká (com *Di tutsch kronik von Behemlant*), em *Fontes rerum Bohemicarum*, vol. III, Praga, 1882.

SACKUR, E. *Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898.

SALIMBENE DE PARMA. *Chronica*, em MGHS, vol. XXXII.

SALOMO BAR SIMEON. *Relation*, em Neubauer e Stern, vol. II.

SCHADEL, HARTMAN. *Liber cronicarum cum figuris et ymaginibus ab inicio mundi*, Nuremberga, 1493.

SCHMID, KONRAD (1). *Prophetica... Schmid haeresi Flagellatorum infecti*, em Stumpf (MW), Documento 2, pp. 16-24.

SCHMID, KONRAD (2). *Articuli ab... flagellantium Praedicatore conscripti*, em Stumpf (MW), Documento 3, pp. 24-6.

SCHMIDT, KARL. *Nicolaus von Basei*, Viena, 1866. Inclui:
 (1) *Confissão de Martinho de Mainz*, pp. 66-9. (Em Latim. Para as emendas, ver Haupt (4) (MW)).
 (2) *Buch von den zwei Mannen*, pp. 205-77.
 SCHNEIDER, FEDOR (ed.). *Fünfundzwanzig lateinische weltliche Rhythmen aus der Frühzeit*, Roma, 1925.
 SENECA. *Epistolarum morales*.
 SIEGRIED DE BALNHUSIN (Grossballhausen na Saxónia). *Historia universalis*, em MGHS, vol. XXV.
 SIGEBERT DE GEMBLOUX. *Chronographia*, em MGHS, vol. VI. Continuações da crónica de Siebert:
Continuatio Gemblacensis, em MGHS, vol. VI.
Continuatio Praemonstratensis, em MGHS, vol. VI.
Auctarium Gemblacense, em RHF, vol. XIII (também em MGHS, vol. VI).
 SIMÃO DE JOURNAL. *Collectio de scandalis Ecclesiae*, ed. Stroick, em *Archivum Franciscanum Historicum*, vol. XXIV, Florença, 1931, pp. 33 e segs.
 Sinodo de Colónia, 1353, em Hartzheim e Schannat, vol. IV.
 Sinodo de Colónia, 1357, em Hartzheim e Schannat, vol. IV.
 Sinodo de Magdeburgo, 1261, em Mansi, vol. XXIV.
 Sinodo de Mainz, 1259, em Mansi, vol. XXIII.
 Sinodo de Mainz, 1310, em Mansi, vol. XXV.
 Sinodo de Paris, 1209, em Denifle e Chatelain, p. 70.
 Sinodo de Reims, 1157, em Mansi, vol. XXI.
 Sinodo de Roma, em Tangl.
 Sinodo de Trier, 1277, em Mansi, vol. XXIII.
 Sinodo de Trier, 1310, em Mansi, vol. XXV.
 Sinodo de Utreque, 1357, em Fredericq (OS), vol. II, p. 142.
Sollicitudo sacerdotum Thaboriensium, em Höfler, vol. VI de FRA (como Capítulo 2 da Parte I de *Chronicon Taboritarum*).
Starí letopisové cesti (Velhas crónicas checas), 1378-1527, ed. Palacky, Praga, 1829 (vol. III de *Scriptores rerum Bohemicarum*). (Encontra-se disponível uma edição mais recente, ed. F. Simek e M. Kanák, Praga, 1959).
 STIGLE, KONARD. *Thüringische-erfurtische Chronik*, ed. Thiele (*Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, vol. XXXIX), Halle, 1900.
 SUSO, HEINRICH. *Deutsche Schriften*, ed. Dinkmeyer, Estugarda, 1907. Inclui:
 (1) *Leben*.
 (2) *Das Büchlein der Wahrheit*.
 TANGI, M. *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlim, 1916 (MGH *Epistolae Selectae*, vol. I).
 TAUBE DE SELBACH, HEINRICH. *Chronica*, em MGHS, nova série, vol. I.
 THOMAS DE CHANTIMPRÉ. *Bonum universale de apibus*, Douai, 1627.
 THOMAS DE ECCLESTON. *Liber de adventu Minorum in Angliam*, em MGHS, vol. XXVIII.
 Tiburtina, em Sackur, pp. 177-87.
 TILMANN ELHEN DE WOLFHAGEN. *Die Limburger Chronik*, em *Deutsche Chroniken*, vol. IV.
 TOBLER, A. (ed.). *Li proverbe au Vilain*, Leipzig, 1895.
Tractatus contra errores (Picardorum), em Döllinger (OS), pp. 691-700. (Também em Höfler, vol. II de FRA, pp. 434-41).
 TRITHEMIUS, JOHANNES (1). *Annales Hirsaugienses*, S. Gall, 1690.
 TRITHEMIUS, JOHANNES (2). *De viris illustribus ordinis S. Benedicti*, Colónia, 1575.
 TROGUS, POMPEIUS GNAEUS. em *Iuniani Justinii Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*.
 TWINGER DE KÖNIGSHOFEN, JACOB. *Chronik*, em CDS, vols. VIII, IX.
 ULANOWSKI, B. (ed.). *Examen testium super vita et moribus Beguinarum... in Sweydnitz*, em *Scriptores Rerum Polonicarum*, vol. XII, Cracóvia, 1889, pp. 233-55.
 URBANO V, Papa (1). *Bula designando inquisidores na Alemanha*, em Mosheim (2) (MW), pp. 336-7.
 URBANO V, Papa (2). *Bula contra os Beghards em França*, em Mosheim (2) (MW), p. 412.
 USQUE, SAMUEL. *Consolação das Tribulações de Israel*, ed. Mendes dos Remédios, em *Subsidios para o estudo da História da Literatura Portuguesa*, Coimbra, 1906-7.
Visitationes Odonis Rigaudi archiepiscopi Rothomagensis, em RHF, vol. XXI.
Vita Henrici II archiepiscopi (Treverensis) altera, em MGHS, vol. XXIV.
Vita S. Norberti A, em MGHS, vol. XII.
Vita S. Norberti B, em *Acta Sanctorum Bollandiana*, Junii I, 6 June.

WADDING, L. *Annales Minorum*, segunda edição, Roma, 1731-45.
 WALSINGHAM, THOMAS. *Historia Anglicana*, RS 28, vol. II, 1869.
 WASMOD, JOHANN. DE HOMBURG. *Contra hereticos Bekardos Lulhardos et swestriones*, em Haupt (3) (MW), pp. 567-76.
 WATTENBACH, W. 'Über die Sekte der Brüder vom freien Geiste' em SPAW, vol. XXIX (1887), pp. 517-44. Inclui:
 (1) *Confissão de João de Brünn*, pp. 529-37.
 (2) *Confissão de Johann Hartmann*, pp. 538-43. (Ambos em Latim).
 WIDMAN, GEORG. *Chronika*, em *Württembergische Geschichtsquellen*, vol. VI, Estugarda, 1904.
 WOLF, JOHANN. *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI*, Lauingen, 1300.
 WYCLIF, JOHN. *Tractatus de civili dominio. Liber primus*, ed. Poole, Londres, 1885.
 WYKES, THOMAS. *Chronicon*, em RS 36 (*Annales Monastici*), vol. IV, 1869.
 ZANTFLIET, CORNELIUS. *Chronicon*, em Martène e Durand, vol. V.
 ZENO, S. DE VERONA. *Tractatus* (ou *Sermones*), em PL, vol. XI.

2 Obras Modernas

ADLER, GEORG. *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Parte I, Leipzig, 1899.
 AEGERTER, E. *Les hérésies du Moyen Âge*, Paris, 1939.
Allgemeine Deutsche Biographie, ed. von Liliencron e Wegele, Leipzig, 1875-1912.
 ALLIER, R. 'Les frères du libre esprit', em T. Reinach et al., *Religions et sociétés*, Paris, 1905, pp. 109-53.
 ALPHANDÉRY, P. (1). *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*. (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, vol. XVI, fasc. 1), Paris, 1903.
 ALPHANDÉRY, P. (2). 'De quelques faits de prophétisme dans les sectes latines antérieures au joachimisme', em *Revue de l'histoire des religions*, vol. LII, Paris, 1905, pp. 177-218.
 ALPHANDÉRY, P. (3). 'Les croisades d'enfants', em *Revue de l'histoire des religions*, vol. LXIII, Paris, 1916, pp. 259-82.
 ALPHANDÉRY, P. (4). *Notes sur le messianisme médiéval latin (XI^e-XII^e siècles)*, Paris, 1912.
 ALPHANDÉRY, P. (5). 'Les foules religieuses', em *La Foule* (textos lidos no Centre international de synthèse, 1932), Paris, 1934, pp. 53-76.
 ALPHANDÉRY, P. e DUPRONT, A. *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 vols., Paris, 1945, 1959.
 ALTMEYER, J. J. *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, Paris, 1886.
 ALVERNY, M. T. d'. 'Un fragment du procès des Amauriciens' em *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XVIII, Paris, 1950-51, pp. 325-6.
 ANDREAS, W. *Deutschland vor der Reformation*, Estugarda e Berlim, 1934.
 BACHMANN, R. *Niclas Storch*, Zwickau, 1880.
 BAERWALD, R. *Die Schlacht bei Frankenhausen*, Mühlhausen em Turingia, 1925.
 BAETHGEN, F. *Der Engelpapst*, Leipzig, 1943.
 BAHLMANN, P. *Die Wiedertäufer zu Münster. Eine bibliographische Zusammenstellung*, Münster, 1894.
 BAINTON, R. H. *David Joris*, Leipzig, 1937.
 BARACK, K. A. 'Hans Böhm und die Wallfahrt nach Naklashausen im Jahre 1476', em *Archiv des historischen vereines von Unterfranken und Aschaffenburg*, vol. XIV, 3, Würzburg, 1858, pp. 1-108.
 BARN, S. W. *A social and religious history of the Jews*, vol. II, Nova Iorque, 1937.
 BARTOS, F.-M. (1). 'Zizka a pikarti', em *Kalich*, vol. IX, fascs. 3-4, Praga, 1924, pp. 97-108.
 BARTOS, F.-M. (2). 'Kneze Petra Kanyse vyznani viry a vecere Péne zr. 1421', em *Jihocesky sbornik historicky*, vol. I, Tabor, 1928, pp. 2-5.
 BARTOS, F.-M. (3). 'Picards et Pikarti', em BHPF, vol. LXXX (1931), pp. 465-86; vol. LXXXI (1932), pp. 8-28.
 BAX, E. B. *Rise and fall of the Anabaptists*, Londres, 1903.
 BEAUSOBRE, I. de. 'Dissertation sur les Adamites de Bohême', em J. Lenfant, *Histoire de la guerre des Hussites*, vol. I, Amesterdão, 1731, pp. 304-49.
 BEMMANN, R. *Thomas Müntzer, Mühlhausen in Thüringen und der Bauernkrieg*, Leipzig, 1920.

- BENZ, E. *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Estugarda, 1934 (segunda edição, 1964).
- BERGER, E. *Histoire de Blanche de Castille, reine de France*, Paris, 1895.
- BERNHARD, E. *Mittelalterliche Zeitschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tübingen, 1918.
- BERNHARD, R. *Wild men in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1952.
- BETTS, R. R. 'Correnti religiose nazionali ed ereticali dalla fine del secolo XIV alla metà del XV', em *Storia del Medioevo* (MW), pp. 403-513. (Em inglês).
- BEUZART, P. *Les hérésies pendant le Moyen Âge dans la région de Douai, d'Arras et au pays de l'Aller*, Le Puy, 1912.
- BEZOLD, F. von (1). *Zur Geschichte des Hussitentums*, Munique, 1874.
- BEZOLD, F. von (2). 'Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters', 1876. Reimprimado em *Aus Mittelalter und Renaissance*, Munique e Berlin, 1918, pp. 1-48.
- BEZOLD, F. von (3). 'Die "armen Leute" und die deutsche Literatur des späteren Mittelalters', 1879. Reeditado em *Aus Mittelalter und Renaissance*, Munique e Berlin, 1918, pp. 49-81.
- BEZOLD, F. von (4). 'Zur deutschen Kaisersage', em *Sitzungsberichte der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Klasse*, vol. XIV, Munique, 1884, pp. 560-606.
- BEZOLD, F. von (5). *Geschichte der deutschen Reformation*, Berlin, 1890.
- BIDEZ, J. *La Cité du Monde et la Cité du Soleil*, Paris, 1932.
- BIGNAMI-ODIER, J. *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, Paris, 1952.
- BLANKE, F. 'Das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534-1535' em *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. XXXVII, Berlin, 1940, pp. 13-37.
- BLOCH, M. (1). *Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Estrasburgo, 1924.
- BLOCH, M. (2). *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo, 1931.
- BLOCH, M. (3). *La société féodale: la formation des liens de dépendance*, Paris, 1939.
- * BLOOMFIELD, M. W. 'Joachim of Flora. A critical survey of his canon, teachings, sources, biography, and influence', em *Traditio*, vol. XIII, Nova Iorque, 1957, pp. 249-311.
- BLOOMFIELD, M. W. e REEVES, M. E. 'The penetration of Joachimism into northern Europe', em *Speculum*, vol. XXIX, Cambridge, Mass., 1954, pp. 772-93.
- BOAS, G. *Essays on Primitivism and related ideas in the Middle Ages*, Baltimore, 1948.
- BOEHMER, H. (1). *Studien zu Thomas Müntzer*, Leipzig, 1922.
- BOEHMER, H. (2). 'Thomas Münster und das jüngste Deutschland' em *Gesammelte Aufsätze*, Gotha, 1924.
- BORST, A. *Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, vol. XII)*, Estugarda, 1953.
- BOSSERT, G. et al. *Württembergische Kirchengeschichte*. Calw e Estugarda, 1893.
- BOUSSET, W. (1). *The Antichrist legend, a chapter in Christian and Jewish folklore*, trad. Keane, Londres, 1896.
- BOUSSET, W. (2). 'Beiträge zur Geschichte der Eschatologie' em *ZKG*, vol. XX (1900), pp. 103-31, 262-90.
- BOUTERWEK, K. W. *Zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer, besonders in den Rheinlanden*, Bona, 1864.
- BRUNO DE JÉSUS-MARIE et al. 'La confession de Boulan', em *Satan (Études carmélitaines, vol. VI)*, Paris, 1949.
- BULARD, M. *Le scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIV^e, XV^e, XVI^e siècles*, Paris, 1935.
- BURDACH, K. *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlin, 1893-1937.
- (1) Vol. II, parte 1: *Rienzo und die geistige Wundlung seiner Zeit*.
- (2) Vol. III, parte 2: *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit*.
- BURDACH, K. (3). *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlin e Leipzig, 1926.
- BURDACH, K. (4). *Der Longinus-Speer im eschatologischen Lichte*, em *SPAW*, vol. IX, 1920, pp. 294-321.
- * BÜTTNER, Th. e WERNER, E. *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie. (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, vol. II)* Berlin, 1958, pp. 73-134.
- CAHOUR, A. *Baudouin de Constantinople, Chronique de Belgique et de France*, Paris, 1850.
- Cambridge Economic History of Europe, Cambridge, 1942-52.
- Vol. I: *Agrarian life of the Middle Ages*, ed. J. H. Clapham e E. Power.
- Vol. II: *Trade and industry in the Middle Ages*, ed. M. Postan e E. E. Rich.

- Cambridge Medieval History, 8 vols., Cambridge, 1913-36.
- CAPELLE, G. C. *Amour de Béné, étude sur son panthéisme formel*, Paris, 1932.
- CAREW HUNT, R. H. 'Thomas Müntzer', em *Church Quarterly Review*, Londres, vol. CXXVI (1938), pp. 213-44; vol. CXXVII (1939), pp. 227-67.
- CARLYLE, R. W. e CARLYLE, A. J. *A history of medieval political theory in the West*, 6 vols., Edimburgo, 1903-36.
- CARO, G. *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit*, 2 vols., Frankfurt-on-Main, 1920-24.
- CARUS-WILSON, E. 'The woolen industry', em *CEH*, vol. II, cap. 6, pp. 355-428.
- CASE, S. J. *The millennial hope*, Chicago, 1918.
- CHALANDON, F. *Histoire de la première Croisade*, Paris, 1925.
- CHALUPNY, E. 'Adamté a Zizka' em *Jihocesky sborník historiky*, vol. I, Tabor, 1928, pp. 51-2.
- * COHN, N. *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Londres e Nova Iorque, 1967.
- * COMBES, A. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vols., Paris, 1945-59.
- CORNELIUS, C. A. (1). *Geschichte des Münsterischen Aufstands*, 2 vols., Leipzig, 1855-60.
- Vol. I: *Die Reformation*.
- Vol. II: *Die Wiedertäufer*.
- CORNELIUS, C. A. (2). *Die niederländischen Wiedertäufer während der Belagerung Münsters 1534 bis 1535*, Munique, 1869.
- CORNELIUS, C. A. (3). 'Johann Bokelson', em *ADB*, vol. III, pp. 91-3.
- CORNELIUS, C. A. (4). 'Bernt Knipperdopink', em *ADB*, vol. XVI, pp. 293-5.
- CORNELIUS, C. A. (5). 'Jan Mathyszoon', em *ADB*, vol. XX, pp. 600-602.
- COULTON, G. G. *The Black Death*, Londres, 1929.
- CUMONT, F. 'La fin du monde selon les mages occidentaux', em *Revue de l'histoire des religions*, vol. CIII, Paris, 1931, pp. 29-96.
- CURSCHMANN, H. H. W. F. *Hungersnöte im Mittelalter*, Leipzig, 1900.
- DELACROIX, H. *Le mysticisme en Allemagne au 14^e siècle*, Paris, 1900.
- DEMPE, A. *Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Munique e Berlin, 1929.
- * DE SMET, J.-M. 'De monnik Tanchelm en de Utrechtse Bisschopszetel in 1112-1114', em *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques Etienne van Cauwenbergh*, Lovaina, 1961, pp. 207-34.
- DE STEFANO, A. *Riformatori ed eretici del medioevo*, Palermo, 1938.
- DETMER, H. (1). *Hermann von Kerssenbrochs Leben und Schriften*, Münster, 1900.
- DETMER, H. (2). *Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster*, 3 vols., Münster, 1934.
- Vol. I: *Johan von Leiden*.
- Vol. II: *Bernhard Rothmann*.
- Vol. III: *Über die Auffassung von der Ehe... während der Täuferherrschaft*.
- DETMER, H. e KRUMBHOLTZ, R. *Zwei Schriften des Münsterischen Wiedertäufers Bernhard Rothmann. Com introdução histórica*, Dortmund, 1904.
- DEVIC, C. e VAISSETE, J. J. *Histoire générale de la province de Languedoc*, ed. Molinier, vol. IX, Toulouse, 1885.
- * DE VOOGT, P. *L'hérésie de Jean Hus (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, fasc. 34)*, Lovaina, 1960.
- DICKENS, A. G. *Reformation and society in sixteenth-century Europe*, Londres, 1966.
- Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. Vacant e Mangenot, Paris, 1899-1950.
- DOBROWSKY, J. 'Geschichte der Böhmen Pikarden und Adamiten', em *Abhandlungen der königlich böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, vol. IV, Praga e Dresden, 1788, pp. 300-343.
- * DOHNA, Graf LOTHAR ZU. *Reformation Sigismundi. Beiträge zum Verständnis einer Reformschrift des fünfzehnten Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, n.º 4)*, Göttingen, 1960.
- DÖLLINGER, I. von. 'Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit', em *Historisches Taschenbuch*, quinta série, vol. I, Leipzig, 1871, pp. 259-370.
- DÖREN, A. 'Wunschräume und Wunschzeiten', em *Vorträge der Bibliothek Warburg*, vol. IV, Leipzig, 1927, pp. 158-205.
- DU CANGE, C. DU FRESNE. *Glossarium ad scriptores mediae et injimae Latinitatis*, ed. Henschel, Paris, 1840-50.
- DUPRÉ THESEIDER, E. *Introduzione alle eresie medievali*, Bolonha, 1953.
- ELBOGEN, I. 'Zu den hebräischen Berichten über die Judenverfolgungen im Jahre 1096' em *Festschrift zum 70-ten Geburtstage Martin Philippons*, Leipzig, 1917.

- ELIADE, M. *The myth of the eternal return*, trad. Trask, Londres, 1955.
- Encyclopedia of religion and ethics*, ed. Hastings e Selbie, Edimburgo, 1908-26.
- ERBKAM, H. W. *Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation*, Hamburgo e Gotha, 1848.
- * ERSTÖSSER, M. e WERNER, E. *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln*, Berlin, 1960.
- ERDMANN, C. (1). 'Endkaiser Glaube und Kreuzzugsgedanke im 11-ten Jahrhundert', em ZKG, vol. LI (1932), pp. 384-414.
- ERDMANN, C. (2). *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Estugarda, 1935.
- ESSEN, L. van der. 'De ketterij van Tanchelm in de XIIde eeuw', em *Ons Gelooft*, vol. II, Antuérpia, 1912, pp. 354-61.
- FLADE, P. 'Römische Inquisition in Mitteldeutschland' in *Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte*, vol. IX, Leipzig, 1894.
- FOLZ, R. *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, 1950.
- FÖRSTEMANN, F. G. *Die christlichen Geisslergesellschaften*, Halle, 1828.
- FRANZ, G. *Der deutsche Bauernkrieg*, Munique e Berlin, 1933.
- FREDERICH, J. (1). *De secte der Lōisten, of Antwerpsche Libertijnen (1525-1545)*, Ghent e Haia, 1891.
- FREDERICH, J. (2). 'Un luthérien français devenu libertin spirituel: Christophe Herault et les Lōistes d'Anvers (1490-1544)', em BHPF, vol. XLI (1892), pp. 250-69.
- FREDERICO, P. (1). *De secten der geeslars en der dansers in den Nederlanden tijdens de 14de eeuw*, Bruxelas, 1897.
- FREDERICO, P. (2). 'Deux sermons inédits de Jean du Fayt', em *Bulletin de l'Académie royale de Belgique Classe des Lettres*, vols. IX, X, Bruxelas, 1903, pp. 688-718.
- GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944.
- GOETHEIN, E. *Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation*, Breslau, 1878.
- GRAETZ, H. *Geschichte der Juden*, vols. VI, VII, Leipzig, 1873.
- GRAUERT, H. von (1). 'Zur deutschen Kaisersage', em *Historisches Jahrbuch*, vol. XII, Leipzig, 1892, pp. 100-143.
- GRAUERT, H. von (2). 'Das Schulterkreuz der Helden mit besonderer Beziehung auf das Haus Wettin', em *Ehrengabe deutscher Wissenschaft (für Prinz Johann Georg)*, ed. Fessler, Freiburg in Breisgau, 1920, pp. 703-20.
- GRAUS, F. *Chudina mestská v době předhusitské*, Praga, 1949.
- GROUSSET, R. *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, vol. I, Paris, 1934.
- GRUNDMANN, H. (1). *Studien über Joachim von Fiore*, Leipzig e Berlin, 1927.
- GRUNDMANN, H. (2). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935.
- GRUNDMANN, H. (3). *Neue Forschungen über Joachim von Fiore (Münstersche Forschungen I)*, Marburg, 1950.
- * GRUNDMANN, H. (4). *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*. (Suplemento à nova edição de *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, 1961).
- * GRUNDMANN, H. (5). *Ketzergeschichte des Mittelalter*, Göttingen, 1963. (Reimprimido a partir do vol. II de *Die Kirche in ihrer Geschichte*, ed. K. D. Schmidt e E. Wolf.).
- * GRUNDMANN, H. (6). *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters, 1900-1966*. (Sussidi Eruditi, n.º 20), Roma, 1967.
- * GRUNDMANN, H. (7). 'Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem', em *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. XXI, Colônia e Graz, 1965, pp. 519-575.
- GRY, L. *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904.
- * GUARNIERI, R. (1). *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, 1965.
- * GUARNIERI, R. (2). 'Frères du libre esprit', em M. Viller et al., *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. V, Paris, 1966, cols. 1241-68.
- HAAGEN, F. *Geschichte Aachens*, vol. I, Aachen, 1873.
- HAGENMEYER, H. *Peter der Eremita*, Leipzig, 1879.
- HAHN, C. U. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, vols. II, III, Estugarda, 1845.
- HAMPE, K. 'Eine frühe Verknüpfung der Weissagung vom Endkaiser mit Friedrich II und Konrad IV' em *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Klasse)*, Abhandlung VI, 1917.
- HARTING, D. *De munstersche Furie*, Enkhuizen, 1850.
- HAUCK, A. *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol. V, Leipzig, 1911.
- HAUPT, H. (1). *Die religiösen Sekten in Franken, Würzburg*, 1882.

- HAUPT, H. (2). 'Ein Beghardenprozess in Eichstätt vom Jahre 1381', em ZKG, vol. V (1882), pp. 478-98.
- HAUPT, H. (3). 'Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Begharden-tums' em ZKG, vol. III (1885), pp. 503-76. (Inclui emendas a Albertus Magnus, *Compilatio*, a partir dum outro MS).
- HAUPT, H. (4). 'Zur Biographie des Nicolaus von Basel', em KZG, vol. VII (1885), pp. 508-11. (Inclui emendas à confissão de Martinho de Mainz).
- HAUPT, H. (5). 'Zur Geschichte der Geissler', em ZKG, vol. IX (1888), pp. 114-19. (Inclui emendas aus artigos de Sonderhausen a partir dum outro MS).
- HAUPT, H. (6). 'Husitische Propaganda in Deutschland', em *Historisches Taschenbuch*, 6.ª série, vol. VII, Leipzig, 1888, pp. 235-304.
- HAUPT, H. (7). 'Zwei Traktate gegen Beginen und Begharden', em ZKG, vol. XII (1891), pp. 85-90.
- HAUPT, H. (8). 'Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Kaiser Maximilian I. (Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Ergänzungsheft VIII)', Trier, 1893, pp. 77-228.
- HAUPT, H. (9). 'Beginen und Begarden', em RPT, vol. II, pp. 516-26.
- HAUPT, H. (10). 'Brüder des freien Geistes', em RPT, vol. II, pp. 467-72.
- HAUPT, H. (11). 'Kirchliche Geisselung und Geisslerbruderschaften', em RPT, vol. VI, pp. 432-44.
- HAUPT, H. (12). 'Konrad Schmid', em ADB, vol. XXXI, p. 683.
- HAUPT, H. (13). 'Wirsberg: Janko (Johannes) und Livin (Levin) von W.', em ADB, vol. XLIII, pp. 518-20.
- HAURÉAU, B. *Histoire de la philosophie scolastique*, Parte II, vol. I, Paris, 1880.
- HEATH, R. *Anabaptism from its rise at Zwickau to its fall in Münster*, Londres, 1895.
- HECKER, J. F. C. *The epidemics of the Middle Ages*, trad. Babington, Londres, 1859.
- HEER, F. *Aufgang Europas: eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12-ten Jahrhundert*, Viena e Zurique, 1949.
- HEIDELBERGER, F. *Kreuzzugsversuche um die wende des 13-ten Jahrhunderts*, Berlin e Leipzig, 1911.
- HEISIG, K. 'Die Geschichtsmetaphysik des Rolandsliedes und ihre Vorgeschichte', em *Zeitschrift für romanische Philologie*, vol. LV, Halle, 1935, pp. 1-87.
- HEYER, F. *Der Kirchenbegriff der Schwärmer (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte)*, vol. LXVI, Leipzig, 1929.
- HEYMANN, F. G. *John Zizka and the Hussite revolution*, Princeton, 1955.
- * HILLERBRAND, H. J. *Bibliographie des Täuferturns 1520-1530. (Quellen zur Geschichte der Täufer)*, vol. X, Gütersloh, 1962.
- HINRICHS, C. *Luther und Münster, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, Berlin, 1952.
- HOCHHUT, W. H. 'Landgraf Philipp und Wiedertäufer', em *Zeitschrift für die historische Theologie*, vol. XXIX, Hamburgo e Gotha, 1859.
- HOENIGER, R. *Der Schwarze Tod in Deutschland*, Berlin, 1882.
- HOLINKA, R. *Sektárství v Čechách před revolucí husitskou*, Bratislava, 1929.
- HOLL, K. 'Luther und die Schwärmer', no seu *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. I, Tübinga, 1923.
- HORSCH, J. 'The rise and fall of the Anabaptists of Münster', em *Mennonite Quarterly Review*, vol. X, Goschen, Indiana, 1935, pp. 92-103, 129-43.
- HÜBNER, A. *Die deutschen Geisslerlieder*, Berlin e Leipzig, 1931.
- HÜBSCHER, A. *Die grosse Weissagung. Texte, Geschichte und Deutung der Prophezeiungen von den biblischen Propheten bis auf unsere Zeit*, Munique, 1952.
- HUGENHOLTZ, F. W. N. *Drie boerenopstanden uit de veertiende eeuw*, Haarlem, 1949.
- HUNDSHAGEN, C. B. 'Der Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte', em *Theologische Studien und Kritiken*, vol. XVIII, Gotha, 1845, pp. 535-607, 821-72.
- HYAMSON, A. M. 'Pseudo-messiahs', em ERE, vol. VIII, pp. 581-7.
- * *Il Movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*. Deputazione di storia patria per l'Umbria. Appendici al Bollettino no. 9, Perugia, 1960.
- JANSEN, H. Q. 'Tanchelijn', em *Annales de l'Académie d'archéologie de Belgique*, vol. XXIII, Antuérpia, 1867, pp. 374-450.
- JOHNSON, A. R. *Sacral kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955.
- JONES, ERNEST. *On the nightmare*. Parte II: *The connections between the nightmare and certain medieval superstitions*, Londres, 1931.
- JONES, R. M. *Studies in Mystical religion*, Londres, 1909.

JORDAN, R. *Zur Schlacht bei Frankenhausen (Zur Geschichte der Stadt Mühlhausen in Thüringen, vol. iv)*, Mühlhausen na Turingia, 1908.

OURDAIN, C. 'Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant', em *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XXVI, Paris, 1870, pp. 467-98.

JUNDT, A. *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Âge et au 16e siècle*, Paris, 1875.

JUSSERAND, J. J. *English wayfaring life in the Middle Ages*, trad. T. T. Smith, Londres, 1950 (primeira edição em 1889).

KAHN, SALOMON. 'Les juifs de Montpellier au Moyen Âge', em *Revue des études juives*, vol. XXII, Paris, 1891, pp. 264-79.

* KAMINSKY, H. (1). 'Hussite radicalism and the origins of Tabor 1415-1418', em *Medievalia et Humanistica*, vol. x, Boulder, Colorado, 1956, pp. 102-30.

* KAMINSKY, H. (2). 'Chiliasm and the Hussite Revolution', em *Church History*, vol. XXVI, Nova Iorque, 1957, pp. 43-71.

* KAMINSKY, H. (3). 'The Free Spirit in the Hussite Revolution', em *Millennia! Dreams in Action* (MW), pp. 166-86.

KAMPERS, F. (1). *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Munique, 1896.

KAMPERS, F. (1A). *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter*, Munique, 1895. (O mesmo que Kampers (1) mas com Apêndices).

KAMPERS, F. (2). *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig e Berlim, 1924.

KAUTSKY, K. *Communism in Central Europe in the time of the Reformation*, trad. Mulliken, Londres, 1897.

KAWERAU, P. *Melchior Hoffmann als religiöser Denker*, Haarlem, 1954.

KELLER, L. *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster*, Münster, 1880.

KERVYN DE LETTENHOVE, C. B. (1). 'Bertrand de Rays', em *Biographie nationale de Belgique*, vol. 1, pp. 338-42.

KERVYN DE LETTENHOVE, C. B. (2). *Histoire de Flandre*, 6 vols., Bruxelas, 1847-50.

KESTENBERG-GLADSTON, R. 'A fifteenth-century polemic against Joachimism, and its background', em *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XVIII, Londres, 1955, pp. 245-95.

KISCH, G. *The Jews in medieval Germany*, Cambridge, 1950.

* KLASSEN, P. J. *The economics of Anabaptism, 1525-1560 (Studies in European History, n.º 3)*, Haia, 1964.

KLAUSNER, J. *The messianic idea in Israel*, trad. Stinespring, Londres, 1956.

KLOSE, S. B. *Von Breslau. Dokumentierte Geschichte und Beschreibung*, vol. II, Breslau, 1781.

KNOX, R. A. *Enthusiasm, a chapter in the history of religion*, Oxford, 1950.

KÖHLER, W. 'Münster, Wiedertäufer', em RPT, vol. XIII, pp. 539-53.

* KONRAD, R. (1). *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbiid des Abtes Adso von Montier-en-Der*. (Münchener Historische Studien, Abteilung, Mittelalterliche Geschichte, vol. 1), Kallmütz b. Regensburg, 1964.

* KONRAD, R. (2). 'Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mystische Vorstellung und geschichtliche Wirkung', in *Speculum historiale*, ed. C. Bauer, L. Boehm e M. Muller, Friburgo i. Br. e Munique, 1965, pp. 523-40.

KRACAUER, I. *Die politische Geschichte der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1349*, Frankfurt-on-Main, 1911.

KRAFT, H. 'Gab es einen Gnostiker Karpokrates?', em *Theologische Zeitschrift*, vol. VIII, Basileia, 1952, pp. 434-43.

KRIEHN, G. 'Studies in the sources of the social revolt of 1381', em *American Historical Review*, vol. VII, Nova Iorque, 1901-2, pp. 254-85, 458-84.

KROFTA, K. (1). 'Bohemia in the fourteenth century', em CMH, vol. VII, cap. 6, pp. 155-82.

KROFTA, K. (2). 'John Hus', em CMH, vol. VIII, cap. 2, pp. 45-64.

KROFTA, K. (3). 'Bohemia in the fifteenth century', em CMH, vol. VIII, cap. 3, pp. 65-115.

* KULCSÁR, Z. *Eretnekmozgalmak a XI-XIV. században*, Budapeste, 1964. (Uma exaustiva bibliografia de movimentos heréticos desde o séc. XI até ao séc. XIV).

LANCHESTER, H. C. O. 'Sibylline Oracles', em ERE, vol. II, pp. 496-500.

LATOMUS, JOANNES. *Corsendonca*, Antuérpia, 1644.

LEA, H. C. *A history of the Inquisition of the Middle Ages*, vol. II, Londres, 1888.

LECHNER, K. 'Die grosse Geisselfahrt des Jahres 1349', em *Historisches Jahrbuch*, vol. V, Munique, 1884, pp. 437-62.

* LECLERCQ, J., VANDENBROUCKE, P., e BOUYER, L. *La spiritualité du moyen âge* (vol. II de *Histoire de la spiritualité chrétienne*), Paris, 1959.

* LEFF, G. *Heresy in the Later Middle Ages. The relation of heterodoxy to dissent, c. 1250-c. 1450*, 2 vols., Manchester e Nova Iorque, 1967.

LEFRANC, A. *Les idées religieuses de Marguerite de Navarre*, Paris, 1898.

LEMPPE, E. 'Sekte von Hall', em RPT, vol. VII, pp. 363-5.

LEVASSEUR, E. *Histoire des classes ouvrières françaises et de l'industrie en France avant 1789*, vol. I, Paris, 1900.

LINDSAY, P. e GROOVES, R. *The Peasants' Revolt of 1381*, Londres, 1950.

LOCHNER, G. W. C. *Geschichte der Reichsstadt Nürnberg zur Zeit Kaiser Karls IV*, Berlim, 1873.

LOEB, I. 'Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs', em *Revue des études juives*, vol. XVI, Paris, 1888, pp. 28-56, 209-23.

LOHMANN, A. *Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers*, Leipzig e Berlim, 1931.

LOVEJOY, A. O. 'The communism of St. Ambrose', nos seus *Essays in the History of Ideas*, Londres, 1949.

LOVEJOY, A. O. e BOAL, G. *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935.

LÖWITH, K. *Meaning in History: the theological implications of the Philosophy of History*, Cambridge, 1950.

LUCAS, H. S. 'The great European famine of 1315, 1316 and 1317', em *Speculum*, vol. V, Cambridge, Mass., 1930, pp. 343-77.

LÜTZOW, F. H. H. W. *The life and times of Master John Hus*, Londres, 1909.

MACCULLOCH, J. A. (1). 'Eschatology', em ERE, vol. V, pp. 373-91.

MACCULLOCH, J. A. (2). *Medieval fait and fable*, Londres, 1932.

MACEK, J. (1). *Ktož jsá boží bojovníci (Quem são os guerreiros de Deus)*, Praga, 1951.

MACEK, J. (2). *Husitské revolucní hnutí*, Praga, 1952.

* MACEK, J. (3). *The Hussite Movement in Bohemia*, Paris, 1958; Londres e Praga, 1965 (trad. de Macek (2), por V. Fried e I. Milner).

MCDONNELL, E. W. *The Beguines and Beghards in medieval culture*, New Brunswick, 1954.

MELLINK, A. F. (1). *De Wederlopers in the Noordelijke Nederlanden (1531-1554)*, Groningen, 1953.

* MELLINK, A. F. (2). 'The mutual relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands', em *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. I, Berlim, 1959, pp. 16-33.

* *Mennonite Encyclopedia*. 4 vols., Scottdale, Pennsylvania, 1955-9.

MERX, O. *Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer, 1523-5. Ein Beitrag zur Geschichte des Bauernkrieges in Thüringen*, Göttingen, 1863.

MEUSEL, A. *Thomas Müntzer und seine Zeit*, Berlim, 1952.

MEYER, CHRISTIAN (1). 'Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben', em *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg*, vol. I, Augsburg, 1874, pp. 271 e segs.

MEYER, CHRISTIAN (2). 'Die Wiedertäufer Nikolaus Storch und seine Anhänger in Hof', em ZKG, vol. XVI (1896), pp. 117-24.

MEYER, VICTOR. *The Kolup der (falsche Friedrich) und die Wiederkunft eines ächten Friedrich, Kaisers der Deutschen*, Wetzlar, 1868.

MIRET Y SANS, J. 'Le massacre des Juifs de Montclus en 1320', em *Revue des études juives*, vol. LIII, Paris, 1907, pp. 255-66.

MOHR, W. 'Tanchelm von Antwerpen. Eine nochmalige Überprüfung der Quellenlage', em *Annales Universitatis Saraviensis Philosophie-Lettres*, vol. III, Saarbrücken, 1954, pp. 234-47.

* MOLNÁR, A. (1). 'Eschatologická nadeje ceske reformace' (A aspiração escatológica da reforma checa) em Hromáda et al., *Od reformace k zitrku (Da Reforma e Depois)*, Praga, 1956, pp. 11-101.

* MOLNÁR, A. (2). 'Le mouvement préhussite et la fin du temps', em *Communio Viatorum*, vol. I, Praga, 1958, pp. 27-32.

MORGHEN, R. *Medioevo cristiano*, Bari, 1951.

MOSHEIM, J. L. von (1). *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti*, vol. I, Helmstadt, 1764.

MOSHEIM, J. L. von (2). *De Beghardis et Beguinabus commentarius*, Leipzig, 1790.

MÜLLER, EWALD. *Das Konzil von Vienne, 1311-12. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster, 1934.

MÜLLER, KARL (1). *Kirchengeschichte*, vol. I, Friburgo em Breisgau, 1892.

MÜLLER, KARL (2). 'Calvin und the «Libertiner»', em ZKG, vol. XL (1922), pp. 83-129.

- MUNRO, D. C. 'The Children's Crusade', em *American Historical Review*, vol. XIX, Londres, 1914, pp. 516-24.
- NABHOLTZ, H. 'Medieval society in transition', em *CEH*, vol. I, cap. 8, pp. 493-562.
- NATSIUS, M. von. *Die christlich-socialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft*, Gütersloh, 1897.
- * NEUMANN, E. G. *Rheinisches Beginen — und Begardenwesen*. (Mainzer Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, vol. IV), Meisenheim am Glan, 1960.
- NEWMAN, A. H. *A history of anti-pedobaptism*, Ruadelfia, 1897.
- NIESEL, W. 'Calvin und die Libertiner', em *ZKG*, vol. XLVIII (1929), pp. 58-74.
- NIGG, W. (1). *Das ewige Reich*, Berlin e Munique, 1944.
- NIGG, W. (2). *Das Buch der Ketzer*, Zurich, 1949.
- NOHL, J. *The Black Death*, trad. Clarke, Londres, 1926.
- OESTERLEY, W. O. E. e ROBINSON, T. H. *Hebrew religion, its origin and development*, Londres, 1949.
- OLIGER, L. *De secta Spiritus Libertatis in Umbria saeculo XIV, Disquisitio et Documenta*. (Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi, vol. III), Roma, 1943.
- OMAN, C. *The Great Revolt of 1381*, Oxford, 1906.
- OWST, G. R. *Literature and pupil in medieval England*, Cambridge, 1933.
- PALACKY, F. *Geschichte von Böhmen*, vol. III, Praga, 1845.
- PARKES, J. W. *The Jew in the medieval community*, Londres, 1938.
- PAYNE, E. A. *The Anabaptists of the 16th century*, Londres, 1949.
- PEARSON, K. 'The Kingdom of God', em *Modern Review*, vol. V, Londres 1884, pp. 29-56, 259-83.
- PETIT-DUTAILLIS, C. (1). 'Introduction historique' a A. Réville, *Le soulèvement des travailleurs en Angleterre en 1381*, Paris, 1898.
- PETIT-DUTAILLIS, C. (2). 'Causes and general characteristics of the rising of 1381', em *Studies and notes supplementary to Stubbs' Constitutional History*, vol. II, Manchester, 1914, pp. 252-304.
- PEUCKERT, W. E. *Die grosse Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther*, Hamburgo, 1948.
- PFANNENSCHMID, H. 'Zur Geschichte der deutschen und niederländischen Geissler', em P. Runge, *Die Lieder und Melodien der Geissler des Jahres 1349*, Leipzig, 1900.
- PHILIPPEN, L. J. M. 'De Heilige Norbertus en de strijd tegen het Tanchelmisme te Antwerpen', em *Bijdragen tot de Geschiedenis*, vol. XXV, Antuérpia, 1934, pp. 251-88.
- PIRENNE, H. (1). *Le soulèvement de la Flandre maritime de 1323-1328*, Bruxelles, 1900.
- PIRENNE, H. (2). 'Tanchelm et le projet de démembrement du diocèse d'Utrecht vers 1100', em *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5.ª série, vol. XII, Bruxelles, 1927, pp. 112-19.
- PIRENNE, H. (3). *A history of Europe from the Invasions to the sixteenth century*, trad. Miall, Londres, 1952.
- PORGÈS, N. 'Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade', em *Revue des études juives*, Paris, vol. XXV (1892), pp. 181-201; vol. XXVI (1893), pp. 183-97.
- POTTHAST, A. *Bibliotheca historica Medii Aevi*, 2 vols., Berlin, 1896.
- POWER, E. 'The position of women', em *Legacy of the Middle Ages*, ed. Crump and Jacob, cap. VII, Oxford, 1926, pp. 401-34.
- PRA, M. DAL. *Amalrico di Bena*, Milão, 1951.
- PREGER, W. (1). *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, vol. I, Leipzig, 1874.
- PREGER, W. (2). 'Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts', em *ABAW*, vol. XXI, Parte I, Munique, 1894.
- PREUSS, H. *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig, 1906.
- RADCKE, F. *Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux*, Langensalza, 1915.
- RAUSCHEN, G. (ed.). *Die Legende Karls des Grossen im 2-ten und 12-ten Jahrhundert*, Leipzig, 1890.
- Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3.ª ed., Leipzig, 1896-1913.
- REEVES, M. E. (1). 'The Liber Figurarum of Joachim of Fiore', em *Medieval and Renaissance Studies*, vol. II, Londres, 1951, pp. 57-81.
- * REEVES, M. E. (2). 'Joachimist influences on the idea of a Last World Emperor', em *Traditio*, vol. XVII, Nova Iorque, 1961, pp. 323-70.
- REMBERT, C. *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich*, Berlin, 1899.
- REUTER, H. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, vol. II, Berlin, 1877.
- RÉVILLE, A. *Le soulèvement des travailleurs en Angleterre en 1381 (Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes)*, Paris, 1898.
- RIGAU, B. *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux e Paris, 1932.
- RITSCHL, H. *Die Kommune der Wiedertäufer in Münster*, Bonn e Leipzig, 1923.
- ROHR, J. 'Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor' in *Historisches Jahrbuch*, vol. XIX, Munique, 1898, pp. 22-56, 423-56.
- RÖHRICHT, R. (1). 'Die Pilgerfahrten nach dem Heiligen Lande vor den Kreuzzügen', em *Historische Taschenbuch*, quinta série, vol. V, Leipzig, 1875, pp. 323-96.
- RÖHRICHT, R. (2). 'Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geissler', em *ZKG*, vol. I (1877), pp. 313-21.
- RÖHRICHT, R. (3). 'Die Pastorellen (1251)', em *ZKG*, vol. VI (1884), pp. 290-95.
- RÖHRICHT, R. (4). *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Innsbruck, 1901.
- ROSENKRANZ, A. 'Prophetische Kaisererwartungen im ausgehenden Mittelalter', em *Preussische Jahrbücher*, vol. CXIX, Berlin, 1905, pp. 508-24.
- ROTH, C. 'The Jews in the Middle Ages', em *CMH*, vol. VII, cap. 22, pp. 632-63.
- ROUSSET, P. (1). *Les origines et les caractères de la première Croisade*, Neuchâtel, 1945.
- ROUSSET, P. (2). 'L'idée de croisade chez les chroniqueurs d'Occident', em *Storia del Medioevo* (MW), pp. 547-63.
- RUNCIMAN, S. (1). *The Medieval Manichee*, Cambridge, 1947.
- RUNCIMAN, S. (2). *A history of the crusades*, 3 vols., Cambridge, 1951-4.
- * RUPP, E. G. 'Thomas Müntzer. Hans Huth and the Gospel of abi creatures', em *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. XLIII, Manchester, 1960-61, pp. 492-519.
- * RUSSEL, J. B. (1). 'Saint Boniface and the Eccentrics', em *Church History*, vol. XXXIII, no. 3, Chicago, 1964, pp. 235-47.
- * RUSSELL, J. B. (2). *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley e Los Angeles, 1965.
- RUSSO, F. *Bibliografia Giochimita (Biblioteca di Bibliografia Italiana)*, vol. XXVIII, Florença, 1954.
- SAULNIER, V. L. (ed.). *Marguerite de Navarre: Théâtre profane*. Com comentário, Paris, 1946.
- SCHAAB, A. *Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz*, Mainz, 1855.
- SCHÄFFLER, A. 'Hans Böhm', em *ADB*, vol. III, pp. 62-4.
- SCHIFF, O. (1). 'Thomas Müntzer und die Bauernbewegung am Oberrhein', em *Historische Zeitschrift*, vol. CX, Munique, 1913, pp. 67-90.
- SCHIFF, O. (2). 'Die Wirsberger. Ein Beitrag zur Geschichte der revolucioären Apokalyptik im 15-ten Jahrhundert', em *Historische Vierteljahrschrift*, vol. XXVI, Dresden, 1931, pp. 776-86.
- SCHMIDT, KART. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, 2 vols., Paris, 1848-9.
- SCHREIBER, H. *Der Bundschuh zu im Breisgau, Friburgo em Breisgau*, 1824.
- SCHUBERT, H. von. *Der Kommunismus der Wiedertäufer em Münster und seine Quellen*, Heidelberg, 1919.
- SCHULTHEISS, F. G. *Die deutsche Volkssage vom Fortleben und der Wiederkehr Kaiser Friedrichs II*, Berlin, 1911.
- * SEIBT, F. (1). 'Die Hussitenzeit als Kulturepoche' em *Historische Zeitschrift*, vol. CVC, Munique, 1962, pp. 21-61.
- SEIBT, F. (2). *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, Colônia e Graz, 1965.
- SETTON, K. M. e BALDWIN, M. W. (ed.). *A history of the crusades*, vol. I: *The first hundred years*, Filadélfia, 1955.
- SIMON, O. *Überlieferung und Handschriftsverhältnis des Traktates 'Schwester Katrei'*, Halle, 1906.
- SMIRIN, M. M. *Der Volksaufstand des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg*, Berlin, 1952. (Traduzido do Russo.)
- SMITHSON, R. J. *The Anabaptists*, Londres, 1935.
- SÖDERBLOM, N. *La vie future d'après le mazdéisme: étude d'eschatologie comparée*, Paris, 1901.
- SOMMARIVA, L. 'Studi recenti sulle eresie medievali (1939-52)', em *Revista storica italiana*, vol. LXIV, fasc. II, Nápoles, 1952, pp. 237-68.

SONNE, I. 'Nouvel examen des trois Relations hébraïques sur les persecutions de 1096', em *Revue des études juives*, vol. xcvi, Paris, 1933, pp. 113-56.

SPITZER, L. 'Turlupin', em *Modern Language Notes*, vol. LXXI, Baltimore, 1946, pp. 104-8.

*STAYER, J. M. (1). 'Hans Hut's doctrine of the sword: an attempted solution', em *Mennonite Quarterly Review*, vol. xxxix, Goshen, Indiana, 1965, pp. 181-91.

*STAYER, J. M. (2). 'The Münsterite rationalization of Bernhard Rothmann', em *Journal of the history of ideas*, vol. xviii, Lancaster (Penn.) e Nova Iorque, 1967, pp. 179-92.

STEEL, A. Richard II, Cambridge, 1941.

STEVENSON, W. B. 'The First Crusade', em CMH, vol. v, cap. 7, pp. 265-99.

Storia del Medioevo. Vol. III das Actas do Décimo Congresso Internacional de Ciências Históricas, Florença, 1955.

STRAUCH, P. 'Nicolaus von Basel', em ADB, vol. xxiii, pp. 620-21.

STUMPF, A. *Historia Flagellantium, praecipue in Thuringia*. Escrito em 1780 mas surgido pela primeira vez (ed. Erhard) no vol. II, *Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen*, Halle e Nordhausen, 1836.

*STUPPERICH, R. *Das Münsterische Täuferium. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*, Münster i. W., 1958.

*SUMBERG, L. A. M. 'The Tatars and the First Crusade', em *Medieval Studies* (Universidade de Toronto), vol. xxi, Londres, Nova Iorque, 1959, pp. 224-46.

SVÁTEK, J. *Culturhistorische Bilder aus Böhmen*, Viena, 1879.

SYBEL, H. von. *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Leipzig, 1881.

TAMASSIA, N. *La famiglia italiana nei secoli XV e XVI*, Milão, Palermo, Nápoles, 1910.

TAUBES, J. *Aberdländische Eschatologie*, Berna, 1947.

THALAMAS, A. *La société seigneuriale française, 1050-1270*, Paris, 1951.

THOMA, A. 'Der Pfeifer von Niklashausen', em *Preussische Jahrbücher*, vol. LX, Berlim, 1887, pp. 541-79.

TRACHTENBERG, J. *The Devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-semitism*, New Haven, Conn., 1944.

TREVELYAN, G. M. *England in the age of Wycliffe*, Londres, 1899.

TROELTSCH, E. *The social teaching of the Christian Churches*, trad. Wyon, 2 vols., terceira edição, Londres, 1950.

TURBERVILLE, A. S. *Medieval heresy and the Inquisition*, Londres, 1920.

VERNET, F. 'Les frères du libre esprit', em *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. VI, Paris, 1920, cols. 800-809.

VOEGELIN, E. *The new science of politics*, Chicago, 1952.

VOIGT, GEORG. 'Die deutsche Kaisersage', em *Historische Zeitschrift*, vol. xxvi, Munique, 1871, pp. 131-87.

VÖLTER, D. 'Die Secte von Schwabisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage', em ZKG, vol. IV (1881), pp. 360-93.

VULLIAUD, P. *La fin du monde*, Paris, 1952.

WAAS, A. 'Die grosse Wendung im deutschen Bauernkrieg', em *Historische Zeitschrift*, Munique, 1938, vol. CLVIII, pp. 457-91; vol. CLIX, pp. 22-53.

WADSTEIN, E. *Die eschatologische Ideengruppen Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht*, Leipzig, 1896.

WALTER, G. *Histoire du Communisme*, vol. I, Les origines judaïques, chrétiennes, grecques, latines, Paris, 1931.

WALTER, L.-G., *Contributions à l'étude de la formation de l'esprit révolutionnaire en Europe: Thomas Müntzer et les luttes sociales à l'époque de la Réforme*, Paris, 1927.

WAPPLER, P. *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584*, Iena, 1913.

WEBER, M. (1). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vols. I, II, Tübinga, 1920.

WEBER, M. (2). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübinga, 1925.

WELLER, K. 'König Konrad IV und die Schwaben' em *Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte*, nova série, vol. V, Estugarda, 1896, pp. 113-60.

*WERNER, E. (1). 'Popular ideologies in late medieval Europe: Taborite chiliasm and its antecedents', em *Comparative Studies in Society and History*, vol. II, Haia, 1959-60, pp. 344-63.

*WERNER, E. (2). 'Messianische Bewegungen im Mittelalter', em *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, vol. X, Berlim, 1962, pp. 371-96, 598-622.

*WERNER, E. e ERSTÖSSER, M. 'Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter', em *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprochwissenschaftliche Reiche*, n.º 7, 1957-8, pp. 257-82.

WERUNSKY, E. *Geschichte Kaiser Karls IV und seiner Zeit*, Innsbruck, 1882.

WEYDEN, E. *Geschichte der Juden in Köln am Rhein*, Colônia, 1867.

WICKERSHEIMER, E. 'Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du xive siècle contre les lépreux et les juifs', em *Bulletin du quatrième Congrès international d'histoire de la médecine*, Bruxelas, 1923 (publicado em 1927).

WILKINSON, B. 'The Peasants' Revolt of 1381', em *Speculum*, vol. xv, Cambridge, Mass., 1940, pp. 12-35.

*WILLIAMS, G. H. *The Radical Reformation*, Londres, 1962.

WINKELMANN, E. 'Hoizschuh', em ADB, vol. xv, pp. 792-3.

*WOLF, G. (ed.). *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrich II von Hohenstauffen*, Darmstadt, 1966.

WOLF, T. *Die Bauernkreuzzüge des Jahres 1960*, Tübinga, 1891.

WORKMAN, H. B. *John Wyclif*, 2 vols., Oxford, 1926.

*ZIEGLER, P. *The Black Death*, Londres, 1969.

ZÖCKLER, O. *Kritische Geschichte der Askese*, Frankfurt-on-Main e Erlangen, 1863.

*ZSCHÄBITZ, G. *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg*, Berlim, 1958.

3. Trabalhos genéricos sobre movimentos milenaristas e messiânicos no mundo

ANDERSON, E. *Messianic popular movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958.

Archives de sociologie des religions, vol. IV (Messianismes et millénarismes) e vol. V (Les messianismes dans le monde), Paris, 1957-8.

BURRIDGE, K. O. L. *New Heaven, new earth; a study of millenarian activities*, Oxford, 1969.

*COHN, N. 'Reflexions sur le millénarisme' em *Archives de sociologie des religions*, vol. V, Paris, 1958, pp. 103-7.

COHN, N. 'Medieval Millenarism: its bearing on the comparative study of millenarian movements' em *Millennial Dreams in Action*, pp. 31-43.

DESROCHE, H. 'Messianismus', em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. IV, Tübinga, 1960.

GUARIGLIA, G. *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkergeschichtliches und religionsgeschichtliches Problem*. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. XIII) Viena, 1959.

HOBBSAWM, E. P. *Primitive Rebels*, Manchester, 1959.

LANTERNARI, V. *The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults*, trad. Sergio, Londres, 1963.

Millennial Dreams in Action, ed. S. L. Thrupp (Comparative Studies in Society and History, Suplemento II), Haia, 1962.

MÜLLERMAN, W. E. *Catharismus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlim, 1961.

SUNDKLER, B. *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, 1948.

WORSLEY, P. *The trumpet shall sound. A study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, Londres, 1957.

ÍNDICE

PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO: O objecto deste livro	11
CAPÍTULO 1	
A TRADIÇÃO DA PROFECIA APOCALÍPTICA	
Apocalíptica judaica cristã primitiva	15
A tradição apocalíptica na Europa medieval	23
CAPÍTULO 2	
A TRADIÇÃO DA DISSIDÊNCIA RELIGIOSA	
O ideal da vida apostólica	29
Alguns messias primitivos	32
CAPÍTULO 3	
O MESSIANISMO DOS POBRES DESORIENTADOS	
O impacto da brusca mudança social	43
Os pobres nas primeiras cruzadas	49
CAPÍTULO 4	
OS SANTOS CONTRA AS HOSTES DO ANTICRISTO	
Salvadores dos Últimos Dias	59
As hostes demoníacas	62
Quimera, ansiedade e mito social	69
CAPÍTULO 5	
O MESSIANISMO E AS CRUZADAS	
O Pseudo-Balduino e o «Mestre da Hungria»	73
As últimas cruzadas dos pobres	80

CAPÍTULO 6

O IMPERADOR FREDERICO COMO MESSIAS

A profecia joaquina e Frederico II	89
A ressurreição de Frederico	93
Manifestos para um Frederico futuro	97

CAPÍTULO 7

UMA ELITE DE REDENTORES AUTO-IMOLADOS

A gênese do movimento flagelante	105
Flagelantes revolucionários	112
Os flagelantes secretos da Turingia	117

CAPÍTULO 8

UMA ELITE DE SUPER-HOMENS AMORAIS I

A heresia do Livre-Espírito	123
Os Amaurianos	126
A sociologia do Livre-Espírito	130

CAPÍTULO 9

UMA ELITE DE SUPER-HOMENS AMORAIS II

A expansão do movimento	135
A via para a autodeificação	142
A doutrina do anarquismo místico	146

CAPÍTULO 10

O ESTADO NATURAL IGUALITARIO

No pensamento da Antiguidade	155
Na patrística e no pensamento medieval	159

CAPÍTULO 11

O MILÊNIO IGUALITARIO I

Notas à margem da Revolta Camponesa na Inglaterra	165
O Apocalipse Taborita	170
Anarco-comunismo na Boémia	178

CAPÍTULO 12

O MILÊNIO IGUALITARIO II

O Tambor de Niklashausen	185
Tomás Müntzer	194

CAPÍTULO 13

O MILÊNIO IGUALITARIO III

Anabaptismo e agitação social	207
Münster como Nova Jerusalém	214
O reino messiânico de João de Leyden	222

CONCLUSÃO	231
---------------------	-----

APÊNDICE: O Livre-Espírito na Inglaterra de Cromwell: os Ranters e a sua Literatura	237
---	-----

NOTAS	273
-----------------	-----

BIBLIOGRAFIA	309
------------------------	-----